AA.VV.

Antología de los primeros estoicos griegos

Edición de

Martín Sevilla Rodríguez



AKAL/CLASICA

AA. VV.

ANTOLOGÍA DE LOS PRIMEROS ESTOICOS GRIEGOS

Edición de Martín Sevilla Rodríguez
Profesor Titular de Lingüística Indoeuropea
de la Universidad de Oviedo



Maqueta: RAG

Los Berrocales del Jarama
Apartado 400 - Torrejón de Ardoz
Teléfs. 656 56 11 - 656 49 11
Fax: 656 49 95
Madrid - España
ISBN: 84-7600-657-8
Depósito legal: M. 38.577-1991
Impreso en ANZOS, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain

A mis padres, Francisco y Consuelo
A mi mujer, Soledad
A mis hijos, Juan y Paula

Índice

«Nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esa razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre todas las cosas y es la misma para Zeus, guía para lo que atañe al gobierno de los seres.»

«La muy admirada república de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a este único principio: que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común. Esto escribió Zenón representándoselo como sueño o imagen de un buen ordenamiento y república para el filósofo.

Introducción

A pesar de la advertencia senequiana (*Cartas morales a Lucilio,* XXXIII) de que es difícil extractar los pensamientos más importantes entre los Estoicos, que todo es importante y hay que estudiarlos por completo, se ofrece al lector interesado una selección de los textos que nos quedan como fuente para el conocimiento de los primeros Estoicos, selección que ha querido ser una antología de su pensamiento.

Se dirige esta antología a los estudiantes de las Enseñanzas Media y Superior, como ayuda en la interpretación de los textos originales, bien en las asignaturas propiamente filológicas, bien en las de historia del pensamiento antiguo. Y, en general, a quien desee iniciarse en la Estoa Antigua, con la recomendación, en ambos casos, de que acuda al texto original siempre que el estudio aspire a obtener conclusiones.

Se ha intentado que el criterio para la selección y el orden de exposición de los textos fueran «internos», pertinentes al propio pensamiento histórico, en cuanto que esto puede constituir un elemento historiable más [1]. Viene esto a propósito de la interpretación sistemática que se ha venido haciendo del pensamiento estoico por

[1] Debo esta idea a Gustavo Bueno, *cf.* la Introducción en *La metafísica presocrática,* Madrid-Oviedo, 1974.

parte de algunos autores, sistemática en el sentido de proyección de un sistema ajeno desde «fuera» de la filosofía estoica; un ejemplo elocuente es el de Elorduy [2]. Por esta razón ha parecido oportuno seguir el «orden interno» que Arnim ha reflejado en su meritoria *collectio*, los imprescindibles *Stoicorum veterum fragmenta* [3], y que es, en el esquema general de su sistema, el propio orden adoptado por los primeros Estoicos.

Encontrará el lector algunas novedades, principalmente dentro de la Lógica, en lo que se refiere a denominaciones técnicas: se ha preferido diferir a veces de las denominaciones habituales en castellano para las diferentes proposiciones; ello se debe a que ha parecido así traducir fielmente la denominación griega, evitando la denominación habitual acuñada en favor de otros rasgos de su caracterización, pero que no corresponde propiamente a dicha denominación griega.

Se utilizan en ocasiones entrecomillados para hacer resaltar los términos propios de conceptos fundamentales. Se pone a veces entre paréntesis lo que debe sobreentenderse o la síntesis de algo que sería largo citar. Algunos textos convienen a más de una sección, pero no se repiten en ellas —salvo en algún caso—, dejándolo a la advertencia del lector.

1. Condiciones históricas en las que surge la Estoa

El pensamiento estoico surge dentro del período histórico denominado «Helenismo», del que algunos autores asignan como límites cronológicos la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.d.C. y la fecha del

[2] *Cf.* Bibliografía.
[3] *Cf.* Bibliografía.

30 a.d.C. en que la última monarquía helenística, Egipto, pasa a formar parte del Imperio Romano.

Las vidas de Zenón (335-263 a.d.C.), Cleantes (331-232 a.d.C.) y Crisipo (280-207 a.d.C.) coinciden aproximadamente con el comienzo del Helenismo y comprenden el período de las luchas entre los generales de Alejandro para hacerse con el vasto imperio por él dejado, su ulterior reparto entre las monarquías de los Antígonos, Tolomeos y Seleucos y el inestable equilibrio entre ellas, que termina con la subordinación de la monarquía tolemaica a las otras dos.

Pero el término «helenismo» fue utilizado en origen para aludir al hecho de imitar a los griegos, a los helenos, en el uso de su lengua y en sus costumbres. Pues la civilización griega se impuso como una civilización de prestigio a lo largo de los vastos territorios conquistados por Alejandro Magno: Asia Menor (parcialmente helenizada desde tiempo atrás), Siria, Egipto, Babilonia, Persia y los territorios que llegan hasta la India.

El hecho político más significativo del período helenístico lo constituye la desaparición de la entidad política ciudad-estado. La política de alianzas entre ciudades se hará precisa para defenderse de enemigos poderosos, reales o posibles, pero ello arruinará la independencia de la ciudad-estado. Alejandro llevará a la práctica un proyecto que, propiamente, ya había impulsado su padre, Filipo II: la idea de unir a todas las ciudades-estado griegas bajo la hegemonía macedónica, para marchar contra el viejo enemigo común, Persia. El ciudadano se sentirá sujeto de unos derechos y unos deberes que ya no le constriñen a un pequeño ámbito político, como era el de la ciudad. Dentro de la nueva forma política, la monarquía helenística, el ciudadano formará parte de una comunidad mucho más amplia, integrada en ocasiones por pueblos con creencias, instituciones y lenguas diferentes. No es extraño, pues, en este contexto

político, que el sabio estoico mire más allá de los muros de la ciudad y se considere un miembro más de la única comunidad de los hombres.

Incluso el culto religioso propio de la ciudad-estado, el culto a los viejos dioses de la ciudad, se ve relegado y desprestigiado ante la importación de nuevos cultos con características diferentes.

El ejército, que hasta entonces se había constituido por ciudadanos entre cuyas obligaciones estaba la de defender de sus enemigos a la ciudad-estado, da paso a nuevos ejércitos formados por mercenarios obligados, no con la ciudad de sus antepasados, sino con el caudillo que les paga.

La sociedad en el período helenístico se caracteriza por conflictos sociales debidos a la situación de miseria a que se ven conducidos grandes contingentes de la población. Ese empobrecimiento era provocado por la concentración de tierras en pocos propietarios y el uso, mucho más intensivo que en épocas anteriores, de esclavos para explotarlas. Tal situación de miseria hace que muchos ciudadanos dirijan su atención a las nuevas doctrinas, que proclaman que la felicidad puede alcanzarse aún renunciando a la esperanza de los bienes que nos pueda deparar la fortuna.

A pesar de la ruina de su anterior hegemonía política, la ciudad continuará, sin embargo, con su función de sede de la actividad cultural, en el período helenístico. Por otro lado, los monarcas helenísticos reunirán en torno suyo a artistas, filósofos y poetas; recordemos a este respecto el llamamiento que Antígono, soberano de Macedonia, hace a Zenón para acudir a su corte de Pela.

2. Breve sinopsis biográfica de Zenón, Cleantes y Crisipo

La noticia biográfica más extensa que tenemos al respecto se halla en las *Vidas de filósofos*, de Diógenes Laercio, quien dedica una biografía a cada uno de los tres filósofos [4].

Zenón, Cleantes y Crisipo tienen un origen dispar. Zenón (335-263 a.d.C.) procede de Citio, una ciudad griega habitada de fenicios en la isla de Chipre, lo que constituyó motivo de burla contra Zenón en algunas ocasiones:

«¿Por qué huyes, fenicillo? Nada terrible te ha sucedido.»

le indica el cínico Crates tras romper con su bastón una olla con cocido de lentejas que Zenón llevaba con vergüenza e intentando ocultar a través del barrio ateniense del Cerámico; las lentejas cayeron por sus piernas aumentando el bochorno y vergüenza que Crates había querido curar en Zenón, demasiado tímido para el impudor cínico. Y Timón [5], en su obra *Bizcos*, poemas satíricos en contra de los filósofos dogmáticos [6], alude a Zenón del siguiente modo:

«A una fenicia vi, vieja golosa que en medio de oscuros humos todo lo deseaba, pero de su cesto, por ser pequeño, se escapaba: tenía menos inteligencia que un guitarrillo»,

---

[4] En el Libro VII, Zenón: capítulo I; Cleantes: capítulo V; Crisipo: capítulo VII. En la primera de ellas, la correspondiente a Zenón, traza un compendio del pensamiento de la Estoa Antigua, que constituye una de las fuentes más abundantes para el conocimiento de tal período.

[5] Filósofo escéptico, siglos IV y III a. d. C.

[6] Filósofos dogmáticos son, en la definición de Sexto Empírico, *Compendio de pirronismo*, I, 2-3, aquellos que afirman haber descubierto la verdad o la certidumbre del conocimiento, esto es, los que parten de este dogma o principio.

por su inclinación a preguntar y su precisión al examinar las cosas.

Cleantes (331-232 a.d.C.) era natural de Aso, Misia, en la costa noroccidental de Asia Menor, y Crisipo (280-207 a.d.C.) procedía de Solos o de Tarso, ciudades ambas de Cilicia, en la costa suroriental de dicha península asiática.

Parece que Zenón procedía de una familia de comerciantes por mar, lo que no desdeciría en absoluto de su posible origen fenicio. Diógenes Laercio recoge la noticia de que poseía una fortuna de más de mil talentos. Precisamente tras un naufragio y la pérdida de la mercancía que era transportada, decide Zenón cambiar su vida y dedicarse a la filosofía. De Cleantes y Crisipo tenemos aún más parcas noticias referidas a su primera actividad. De Cleantes sabemos que fue púgil, quizá para ganarse la vida, y llegó a Atenas muy pobre de recursos. También es atribuida a Crisipo otra actividad deportiva: se ejercía como corredor en la larga distancia. La causa de su posterior dedicación a la filosofía parece haber sido la pérdida de su patrimonio.

Zenón tuvo por maestro al cínico Crates. Diógenes Laercio nos cuenta cómo tuvo lugar esto: tras el naufragio a que se acaba de hacer referencia, Zenón entró en la tienda de un librero y, leyendo el libro II de las *Memorables* de Jenofonte[7], quedó tan entusiasmado por la figura de Sócrates, que preguntó dónde se encontrarían hombres como ése; a lo que respondió el librero señalándole a Crates, que pasaba. Desde ese día fue discípulo de Crates, pero ya se ha indicado el carácter tímido de Zenón, mal acomodado con el impudor cíni-

[7] Jenofonte escribió esta obra para defender la memoria de su maestro Sócrates —hacía ya siete años que había muerto— contra las acusaciones de un sofista que reivindicaba la justicia de la condena al filósofo, frente a las protestas de discípulos como Platón y el mismo Jenofonte.

co. Con posterioridad a Crates fue también discípulo del megarense Estilpón [8], de Jenócrates [9] y de Polemón [10]. Estudió también de modo intenso la dialéctica con Diodoro Crono, una de las principales figuras de la escuela megarense. Acudió, pues, a variados maestros y mostró siempre gran interés en aprender, incluso cuando él ya podía a su vez enseñar. De su agradecimiento por los saberes recogidos da cuenta Diógenes Laercio, al transmitirnos la anécdota de que, preguntándole a un dialéctico que le debía por unas enseñanzas y contestándole que cien dracmas, Zenón le dio doscientas.

Cleantes tuvo como maestro a Zenón y sustancialmente no difirió de las enseñanzas de su maestro, frente a Crisipo, que teniendo por tal a Cleantes disintió de él, así como de Zenón, en diversas materias. Antes de escuchar a Cleantes, quien le inclinó definitivamente al estoicismo, Crisipo había acudido a Arcesilao, cabeza de la Academia tras Polemón y Crates [11].

Los atenienses sintieron una gran estima hacia el filósofo Zenón, hasta el punto de entregarle las llaves de la ciudad y honrarlo con una corona de oro y una estatua de bronce. Diógenes Laercio reproduce el decreto por el que se le conceden tales honores, añadido el de construirle, también a expensas del tesoro público, un sepulcro en el barrio ateniense del Cerámico, en cuyo cementerio eran enterrados los atenienses ilustres.

Es conocida también su amistad con Antígono, rey de Macedonia [12], quien le invitó, en carta que también reproduce Diógenes Laercio, a vivir en su corte de

---

8 Cabeza de la escuela megarense, famosa por su desarrollo de la lógica.

9 Discípulo de Platón y cabeza de la Academia.

10 Sucedió a Jenócrates al frente de la Academia.

11 Otro que el cínico.

12 Antígono II o Gonatas, quien gustaba de reunir en torno suyo a filósofos y poetas.

Macedonia recibiéndolo por maestro suyo y de todos los macedonios. En otra carta, que también conocemos, Zenón se excusa de esa invitación alegando razones de edad y le envía a dos discípulos, Perseo y Filónides.

Zenón comenzó su enseñanza en la llamada *Stoà poikílē,* pórtico o galería de columnas adornado con pinturas de Polignoto, en Atenas; de ahí el nombre con que fueron conocidos sus discípulos y, en general, cuantos abrazaron posteriormente su doctrina y la de sus sucesores: los de la Estoa o Estoicos.

Respecto a su carácter y costumbres, Zenón era huraño y cortante, sumamente frugal e incluso mezquino, tal como nos indica Diógenes Laercio. Tan parco era que llegó a acuñarse el dicho de: «es más parco que Zenón el filósofo».

Cleantes sucedió a Zenón al frente de la Estoa. Hace notar Diógenes Laercio que ello fue debido, a pesar de otros muchos discípulos dignos de consideración, a las notables cualidades que le hacían eminente frente a los demás. La principal de ellas parece haber sido su sacrificada capacidad de trabajo, que, debido a su extrema pobreza, le llevaba a trabajar por las noches sacando agua de un pozo, dedicando el día al estudio. Quizá con esta dedicación al trabajo pretendía suplir la agudeza y extrema inteligencia que no faltaron a Zenón y Crisipo. Y por la ausencia de estos dones fue objeto frecuente de burla, por parte incluso de sus compañeros, de la que él se defendía con modestia. De su pobreza y abnegada asistencia a las enseñanzas de Zenón da cuenta el hecho de que anotaba sus palabras en conchas de ostras y en omóplatos de buey, careciendo de dinero para comprar papel.

Cleantes fue muy longevo: noventa y nueve años. Excedió con mucho las vidas de Zenón y Crisipo, setenta y dos y setenta y tres años, respectivamente. Murió de forma voluntaria, se puede decir que aprove-

chando una ligera indisposición: habiéndosele hinchado las encías, le aconsejaron los médicos que durante dos días se abstuviera de comer; desaparecido el mal, los médicos le indicaron que podía volver a comer lo acostumbrado, pero él no quiso, sino que, alegando que ya tenía camino andado, siguió sin tomar alimento hasta su muerte.

Crisipo sucedió a Cleantes como cabeza de la Estoa y puede decirse que fue su contrapunto: su agudeza e inteligencia, pero su no menor capacidad de trabajo, le facultaron seguramente para dar a la doctrina estoica importantísimas aportaciones, entre las que cabe destacar su fundamental aportación a la lógica estoica. Fue, con mucho, el autor más prolífico de los tres, aunque su estilo no era muy lucido y el contenido de sus obras no siempre era original, sino que recogía el pensamiento o extensas citas de autores precedentes y trataba unos mismos asuntos una y otra vez en sus libros.

Sus conciudadanos eran conscientes de la importancia de Crisipo como patrono principal de la doctrina estoica; de ahí que llegara a decirse que «si no existiera Crisipo, no existiría la Estoa». Y parece que solía reírse de ellos apurándoles con razonamientos como éstos: «si alguien está en Mégara, no está en Atenas; un hombre está en Mégara, luego no está un hombre en Atenas»; o «si dices algo, eso pasa por tu boca; dices carro, luego un carro pasa por tu boca».

Para Zenón y Crisipo se conservan diversas noticias acerca de su muerte, frente a la única, ya citada, referida a Cleantes. De Zenón indica Diógenes Laercio que habiendo tropezado y roto un dedo del pie, golpeó la tierra y dijo citando de *Níobe* [13]:

[13] Tragedia atribuida a un autor de nombre Timoteo; *vid.* A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta,* zweite Auflage, Leipzig, 1889, pág. 51.

«Ya voy, ¿por qué me gritas?»,

y en seguida murió, estrangulándose a sí mismo (¡!). Pero también se indica su muerte como debida a la vejez, y aún, al igual que Cleantes, por dejar de tomar alimento. Con respecto a Crisipo hay dos versiones: que murió víctima de un exceso de vino dulce, durante la celebración de un sacrificio, y que murió víctima de un ataque de risa, al ver cómo un asno le comía sus higos y bebía el vino que el mismo Crisipo había ordenado que se le diese.

3. Doctrina de la Estoa Antigua

En una antología como es ésta, resultaría ocioso hablar detalladamente del pensamiento estoico en las tres secciones de su sistema, pues el lector no tendría más que acudir a los textos. Sin embargo, sí puede resultar conveniente exponer con brevedad cuáles son sus rasgos principales en su contexto filosófico y las presuntas fuentes de dicho pensamiento.

El título de la *Antología* y el de este apartado hacen ya alusión a las diferentes y sucesivas etapas en que cabe dividir el período antiguo y originario del pensamiento estoico: Estoa Antigua, Media y Nueva. En épocas posteriores, el estoicismo ejerció una profunda influencia entre autores pertenecientes a distintas escuelas o sistemas, y aún pudo determinar enteramente el pensamiento de autores ya tardíos, como el francés Montaigne.

Panecio y Posidonio en la Estoa Media (siglos II-I a.d.C.), y Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (siglos I-II d.d.C.) en la Estoa Nueva, son los representantes de más importancia en las dos etapas no abarcadas por esta *Antología*.

Zenón y sus seguidores adoptaron una división de la filosofía, ya iniciada por Académicos y Peripatéticos, que sistematizaba ésta en las tres partes de Lógica, Física y Ética.

Con respecto a la Lógica, los Estoicos se apartaron notoriamente de la lógica aristotélica, pues se dedicaron, Crisipo muy principalmente, al desarrollo de lo que hoy llamaríamos con la terminología correspondiente, lógica de proposiciones, y, por otra parte, basaron en la inferencia, y no en la deducción, la construcción de su lógica, esto es: partieron de las proposiciones referidas a enunciados, que podían ser verdaderos o falsos, para obtener conclusiones, mientras que la lógica aristotélica partía de definiciones generales referidas a clases y obtenía por deducción sus conclusiones [14]. Es notorio el enorme interés desesperado por la lógica estoica en los últimos tiempos, gracias principalmente a los fundamentales trabajos del polaco Lukasiewicz [15]. Sin duda ello fue debido al importante desarrollo que ha tenido la llamada lógica formal o lógica matemática, a partir de la obra fundamental de Frege, a finales del siglo pasado, lógica moderna con la que coincide —mejor sería decirlo a la inversa— en sus planteamientos básicos la lógica de los Estoicos. También en gramática fueron los Estoicos unos precursores de la lingüística moderna, con su análisis y distinción, por ejemplo, entre el significante y el significado de las palabras.

En cuanto a la Física, los Estoicos creen en la presencia de dos principios, el activo y el pasivo. Pero ambos están unidos: el activo como el alma de la materia o principio que da vida a la materia que constituye el Cosmos. Este principio está dotado de razón y ordena racionalmente la vida del Cosmos. El principio racional

[14] B. Mates, *Lógica de los Estoicos,* Madrid, 1985, págs. 13, 14.
[15] *Op. cit.,* pág. 13.

o activo habita, por así decir, en el principio pasivo o materia, es su alma, y es tan corpóreo como la propia materia. Los Estoicos lo llaman Logos, en tanto que razón del Cosmos, y tiene un carácter divino: es identificado con un Dios panteísta, que a veces llaman Zeus, y confundido, pues, con la propia Naturaleza. Y hacen ver que es corpóreo, como el principio pasivo, pues entienden que nada que pueda crear —y eso hace fundamentalmente el principio activo— o ser creado, puede a su vez no ser cuerpo. El Logos o principio activo y racional del Universo parece haber sido un préstamo tomado por los Estoicos al pensamiento de Heráclito.

De manera que, para los Estoicos, vivimos en un Universo al que el Logos ha asignado un determinado orden racional, orden racional en el que el hombre tiene su parte —esto constituirá un criterio fundamental para la Ética—. Este Logos constituye también el alma del Universo que permanece eterna a través de las sucesivas conflagraciones o disoluciones, seguidas de nuevas ordenaciones del mundo. El alma de cada hombre participa del Logos o alma del Universo y con ésta se confundirá en la siguiente conflagración. Esta concepción del alma humana, como porción mínima del Logos universal, constituye a su vez el criterio o base del postulado ético del cosmopolitismo, por el que el hombre sería en realidad ciudadano del Universo ordenado o Cosmos.

Finalmente, con respecto a la última sección del sistema doctrinal estoico, la que más ha influido en el pensamiento europeo posterior, la Ética, hay que decir principalmente que los Estoicos fundamentan su concepto del bien en vivir conforme a la naturaleza. «Pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esa razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no hacien-

do nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre todas las cosas y es la misma para Zeus...» [16]. Esa ley común es el Logos que ordena racionalmente el Universo y del que participa el alma de cada hombre —tal como se acaba de indicar—; por esa razón el hombre, viviendo conforme a la naturaleza, vive según el orden racional determinado por el Logos o razón del Universo.

Esa participación del hombre en el Logos divino le confiere una preeminencia sobre el resto de los seres naturales: sólo él puede advertir el lugar que ocupa y referir su conducta o no al orden racional que puede advertir en la naturaleza. En este fin humano y racional, los Estoicos dibujan un prototipo al que se debe aspirar, el del sabio, que practica en todas las condiciones, aún las más adversas, la virtud, que no es otra cosa que la práctica consciente de vida conforme a la naturaleza. Es esa virtud la que produce, finalmente, la felicidad, regulando racionalmente nuestra conducta y protegiéndonos contra los males ajenos, los que no está en nuestra mano modificar, aquellos que nos depara adversamente la fortuna.

El sabio es asimismo cosmopolita o ciudadano del mundo ordenado: se sabe igual a los demás hombres porque participa con ellos del Logos del Universo; por ello tenderá a superar las barreras políticas que le separan de los demás hombres y se sentirá hermano de todos ellos, haciendo suyos sus problemas y sufrimientos. Escribe Plutarco a este respecto: «La muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a este único principio: que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos, y que haya

[16] Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos,* VII, 88.

un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común.» [17]

Finalmente, con respecto a las posibles fuentes del pensamiento estoico, se ha señalado repetidamente la influencia de Heráclito en concepciones de la Física estoica, como la del Logos, o razón que recorre el Universo, y la influencia de Sócrates y los Cínicos en concepciones de la Ética estoica, como la del sabio feliz, independiente y cosmopolita. Pero más allá de estas concretas influencias, se ha intentado buscar influencias más lejanas y generales en el surgimiento del pensamiento estoico, precisamente por referencia a los lugares de procedencia de los tres primeros fundadores: Chipre y Asia Menor. Max Pohlenz y, entre nosotros, Elorduy [18], han invocado e insistido en una profunda influencia semítica o cananea.

Son muchos los rasgos que al lector del *Vedā* [19] y de la primera literatura clásica india, más exactamente la *Bhagavadgītā* le recuerdan los rasgos más importantes del pensamiento estoico. Dentro de la Física, textos como el de Estobeo, *Selecciones,* I, 11, 5a:

«Dice (Zenón) que a través del ser se expande la razón del Todo —que algunos llaman el destino— como el semen en los órganos de la generación»,

o el de Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos,* VIII, 135,136:

---

[17] Plutarco, *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno,* I, 6.

[18] *Cf.* Bibliografía.

[19] Literalmente, «final del *veda*»; se da este nombre al pensamiento mítico y religioso contenido en las *Upaniṣad* o textos que se considera que completan el *corpus* védico, constituido principalmente por las cuatro colecciones denominadas *Ṛgveda, Sāmaveda, Yajurveda* y *Atharvaveda.*

«Dios, mente, destino y Zeus son una sola cosa y se dan otras muchas denominaciones. Existiendo, pues, por sí mismo en el principio, transformó todo el ser en agua a través del aire. Y de la misma manera que el semen es acogido en el acto de la generación, así también él, que es la razón seminal del mundo, permanece de esa manera en la humedad, haciendo por sí mismo propicia a la materia para la generación de las cosas futuras»,

recuerdan textos como el de *Bhagavadgītā* , XIV, 3,4:

«Mi útero[20] es el gran Ser Supremo, en él yo pongo el germen, de ahí procede la existencia de todos los seres, ¡oh descendiente de *Bharata*[21]! Las formas que nacen en todos los úteros, ¡oh hijo de *Kuntī*[21]!, de ellas es el Ser Supremo su gran útero, yo[22], el padre que da el semen.»

Y dentro de la Ética, textos como el de Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos,* VII, 87-89:

«Zenón, en su libro *Sobre la naturaleza del hombre,* fue el primero en establecer como fundamento (del bien) el vivir conforme a la naturaleza... E igualmente Cleantes en su libro *Sobre el placer* ... Pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esa razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas... Crisipo entiende la naturaleza con la que es necesario vivir en conformidad, como la naturaleza humana común e individual. Cleantes, en cambio, toma la naturaleza a la que hay que adecuarse como la naturaleza humana común solamente, y no la particular»,

recuerdan, también de la *Bhagavadgītā* , III, 33:

---

20 El Ser Supremo, o el Todo divinizado, es considerado como un gran útero en relación con *Kṛṣṇa.*

21 Se refiere a *Árjuna,* el interlocutor del dios *Kṛṣṇa.*

22 Está hablando *Kṛṣṇa.*

«Incluso el sabio actúa conforme a su propia naturaleza; conforme a la naturaleza se comportan los seres...»

O textos como los de Séneca, *Cartas morales a Lucilio,* IX,13,16:

«El sabio está contento consigo mismo... ¿Cómo será la vida del sabio si se queda sin amigos, metido en prisión, abandonado en algún país extranjero, retenido en una larga navegación o arrojado a una costa desierta? Cómo será la de Júpiter cuando, disuelto el mundo y confundidos los dioses en uno solo, deteniéndose la naturaleza durante un momento, descanse en sí mismo entregado a sus pensamientos. Algo semejante hace el sabio: se retira en sí mismo, está consigo»,

y también, del mismo autor, *Sobre la constancia del sabio,* IX,2:

«...el sabio, que vive sin miedo y sin esperanza»,

recuerdan con insistencia textos como los de la *Bhagavadgītā*, II, 55-57:

«Su Belleza, el Bienaventurado[23], dijo: cuando un hombre abandona todos los deseos, ¡oh Hijo de *Pṛthā*[24]! que acuden a su mente, contento en sí mismo, consigo mismo, entonces se dice que es un hombre de firmes convicciones; con la mente libre de cuidados en las penas, libre de ansias en los placeres, libre de pasiones, de miedos y de cólera, es llamado sabio de espíritu resuelto; quien libre de afección en toda circunstancia, recibiendo bienes y males, ni los desea ni los rechaza, tiene una sabiduría bien establecida»,

o, de la misma obra, V,20,21:

---

[23] Se refiere al dios *Kṛṣṇa.*

[24] Se refiere a *Árjuna,* el interlocutor de *Kṛṣṇa.*

«Ni se alegra recibiendo lo agradable, ni teme recibiendo lo desagradable quien tiene un pensamiento firme, quien es imperturbable, quien conoce al Ser Supremo[25], quien está en el Ser Supremo. El alma indiferente al contacto con los objetos externos encuentra en sí misma lo que es ser feliz; ese alma, sujeta por la unión con el Ser Supremo, llega a una felicidad imperecedera»[26].

Ante estas coincidencias y considerando las intensas relaciones culturales que se producen entre Grecia y la India en la época de Alejandro, podríamos preguntarnos si precisamente la expedición de Alejandro a la India no habrá sido el puente por el cual hayan pasado no pocas ideas de Oriente a Occidente en esa fecha, el siglo IV, y en particular, podríamos preguntarnos lo siguiente: si la fuente del pensamiento estoico, al menos parcialmente, no habrá que verla precisamente en textos como la *Bhagavadgītā*[27], donde resultan sorprendentes las coincidencias de rasgos importantes del pensamiento estoico con ideas y conceptos básicos de la doctrina que expresa el dios *Kṛṣṇa* en este interesantísimo canto. Es sabido que Alejandro gustaba rodearse de gimnosofistas o sabios indios que iban desnudos y que «vivían en un estado de tranquilidad»[28] y que «ni deseaban nada de lo que Alejandro pudiera ofrecer, ni temían abstenerse de lo que Alejandro pudiera alcanzar»[29]; uno de ellos, Esfines, llamado Cálano por sobrenombre, acompañó a Alejandro durante un cierto tiempo y fue maestro de filosofía de algunos de sus com-

[25] El Todo divinizado.

[26] Los textos aquí citados de la *Bhagavadgītā* han sido traducidos del sánscrito por el autor de esta *Antología.*

[27] Se propone el siglo IV a. d. C. como fecha de su composición, *cf.* Gaurinath Sastri, *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Calcutta 1960, págs. 33,39, con bibliografía.

[28] Plutarco, *Alejandro,* 64, 65.

[29] Arriano, *Anábasis de Alejandro,* VII, 2.

pañeros, hasta que acabó suicidándose sobre una pira que mandó construir, pues «era bueno para él dejar de vivir en tales circunstancias (estaba enfermo), antes de que llegara a padecer algún sufrimiento que le obligara a cambiar el modo de vida que había llevado hasta entonces»[30].

Es muy posible que Alejandro hubiera llevado de vuelta a Grecia a muchos de estos sabios, bien integrados en su corte, bien acompañando al ejército. Habrían llegado a Grecia, pues, como conductores de ideas poco tiempo antes de la muerte de Alejandro, el 323 a.d.C., siendo así que el estoicismo, o sus tres primeros representantes: Zenón, Cleantes y Crisipo, «florecen» a lo largo del siglo III. Proceden éstos, además, de una zona, el Asia Menor, donde la influencia oriental era de suyo antigua, debida al tráfico de caravanas que tenía allí, desde la India y a través de Persia, su punto final. Debe tenerse en cuenta también que, en este área geográfica limítrofe de dos continentes, las importaciones culturales de época antigua por lo general siguieron la dirección Este-Oeste, salvo desarrollos extraordinarios —aunque relativamente tardíos— como el de Grecia.

4. Fuentes consultadas y utilizadas

Como es sabido, no poseemos hoy de las obras de los primeros Estoicos más que sus títulos —conservados principalmente en la obra de Diógenes Laercio— y fragmentos dispersos en las obras de autores ya muy posteriores. El conocimiento de la primera filosofía estoica, que debemos a referencias extensas o parciales a su pensamiento, aparece mediatizado por la selección y posible desviación efectuadas en los autores que lo

[30] Arriano, *op. cit.*, VII, 3; Plutarco, *op. cit.*, 69.

recogieron, estoicos unos, aunque posteriores y con distintos intereses que sus predecesores: menos preocupación por la Lógica y la Física, y otros no estoicos, con la dificultad que esto supone para la transmisión fiel de un pensamiento ajeno.

Tal como fue indicado al comienzo de la *Introducción,* se ha consultado y utilizado fundamentalmente la magna obra de Arnim, pero también se ha acudido a la obligada consulta de ediciones posteriores de la obra de los autores reunidos en sus *SVF.* A este respecto, y en lo tocante a crítica textual, en la traducción de los pasajes corruptos se han seguido, bien las restituciones de Arnim, bien las de los editores modernos, según el modesto juicio del autor de esta *Antología.* Debe indicarse, sin embargo, que se han seguido, en los pasajes que ofrecían variantes significativas, las lecturas de Arnim por el criterio de autoridad.

Se añade dentro de los *Índices* uno de autores y obras utilizadas, así como de las ediciones consultadas.

Bibliografía

Dentro de cada apartado, las obras se citan según un orden cronológico.

Bibliografía general sobre los Estoicos

I. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* Leipzig, I, 1905; II, 1903; III, 1903; IV (=*SVF*) (índices, por M. Adler), 1924 (hay reimpresión fotomecánica: Stuttgart, 1968).

E. Bevan, *Stoics and Sceptics,* Oxford, 1913.

P. Barth, *Die Stoa,* 6. Auflage, neubearbeitet von A. Goedeckemeyer, Stuttgart, 1946.

J. Brun, *Les Stoïciens,* Paris, 1957.

J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy,* Köbenhavn, 1962.

P. M. Schuhl-E. Bréhier, *Les Stoïciens,* Paris, 1962.

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* I-II, 3. Auflage, mit Ergänzungen zum Literaturverzeichnis von H. Doerrie, Göttingen, 1964.

L. Edelstein, *The meaning of stoicism,* Cambridge (EE.UU.), 1966.

J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969.

A. A. Long, *Problems in Stoicism,* London, 1971.

E. Elorduy, *El estoicismo,* I-II, Madrid, 1972.

A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics,* London, 1973.

G. Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, 1974.

F. H. Sandbach, *The Stoics,* New York, 1975.

M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages,* I-II, Leiden, 1985.

C. García Gual-M. J. Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Madrid, 1986.

A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* vol. 1: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary;* vol. 2: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography,* Cambridge, 1987.

A. A. Long, «Socrates in Hellenistic Philosophy», *The Classical Quarterly,* XXXVIII, págs. 150-171, 1988.

Bibliografía sobre Zenón

A. Graeser, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme,* Berlin, 1975.

Bibliografía sobre Cleantes

G. Verbeke, *Keanthes van Assos*, Bruxelles, 1949.

Bibliografía sobre Crisipo

E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nueva edición revisada, Paris, 1951.
J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970.

Bibliografía sobre la Lógica estoica

B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles, 1953 (hay traducción española de la edición inglesa de 1973: *Lógica de los Estoicos*, Madrid, 1985.
K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin, 1957.
G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, 1966.
M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974.
M. Baldassarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, testi originali e traduzione commentata; I: *Introduzione alla logica stoica*, Como, 1984; II: *Crisippo. Il catalogo degli scritti e i frammenti dai papiri*, Como, 1985; III: *Diogene Laerzio. Dalle «Vite dei filosofi», VII*, Como, 1986; IV: *Sesto Empirico. Dai «Lineamenti pirroniani», II. Dal «Contro i matematici», VIII*, Como, 1986; V *a): Alessandro di Afrodisia. Dal Commento agli «Analitici primi». Dal Commento ai «Topici»*, Como, 1986; V *b): Plotino. I commentatori aristotelici tardi. Boezio*, Como, 1987; VI: *Cicerone. Testi dal «Lucullus», dal «De fato», dai «Topica»*, Como, 1985; VII *a): Galeno. Dalla «Introduzione alla dialettica»*, Como, 1986; VII

b): Le testimonianze minori del sec. II *d. C.: Epitteto. Plutarco. Gellio. Apuleio,* Como, 1987; VIII: *Testimonianze sparse, ordinate sistematicamente,* Como, 1987.

K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mir deutscher übersetzung und Kommentaren,* I, II, III, Stuttgart, 1987.

Bibliografía sobre la Física estoica

V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idèe de temps,* Paris, 1953.

H-M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus,* Berlin, 1956.

S. Sambursky, *Physics of the Stoics,* London, 1959.

Bibliografía sobre la Ética estoica

M. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa,* New York, 1951.

M. Legido López, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego,* Salamanca, 1964.

D. Tsekourakis, *Studies in the terminology of Early Stoic Ethics,* Wiesbaden, 1974.

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford, 1985.

M. Schofield-G. Striker (editores), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics,* Cambridge-Paris, 1986.

ANTOLOGÍA

0.1. *Sobre el concepto de filosofía*

AECIO, *Pareceres,* I, proemio, 2.

Los Estoicos dijeron que la sabiduría es un conocimiento de lo divino y de lo humano, y la filosofía el ejercicio de un saber conveniente; que lo conveniente es la perfección, ella sóla y por encima de todo, y que las perfecciones más genéricas son tres: la física, la ética y la lógica; por esta causa consta también la filosofía de tres partes, la física, la ética y la lógica. La parte física es la actividad investigadora sobre el mundo y lo que hay en él, la parte ética es la que se ocupa de la vida humana, y la parte lógica, que también llaman dialéctica, la que se ocupa de la facultad de razonar.

0.2. *Sobre las partes en que se divide el estudio de la filosofía*

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VII, 16:

... Los que dicen que la filosofía comprende la física, la ética y la lógica; ... se acogen más abiertamente a esta división los discípulos de Jenócrates [1], los seguidores del

[1] Discípulo de Platón, que estuvo al frente de la Academia.

Perípato y también los de la Estoa. Desde esta división comparan convincentemente la filosofía a un huerto con toda clase de frutos, donde la física se asimila a la altura de las plantas, la ética a la fertilidad de los frutos y la lógica a la fortaleza de los muros. Otros dicen que la filosofía es semejante a un huevo, pues la ética se parece a la yema, que algunos dicen que es el polluelo, la física se parece a la clara, que es precisamente alimento de la yema, y la lógica a la cáscara de fuera.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 39:

Dicen los Estoicos que el estudio de la filosofía se divide en tres partes, pues son propias de él la física, la ética y la lógica. Zenón de Citio fue el primero en hacer esta división en su obra *Sobre la doctrina (Perì lógou).*

CICERÓN, *Sobre los funtamentos del bien y del mal,* IV, 4:

Los antiguos Académicos dividieron toda la filosofía en tres partes, división que vemos conservada por Zenón.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 39, 40:

Cleantes dice que el estudio de la filosofía consta de seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 39, 40:

... Crisipo... llama a esas partes (física, ética, lógica) «características»... Comparan la filosofía a un animal, asimilando la lógica a los huesos y las fibras, la ética a las partes carnosas, y la física al alma. También la comparan a un huevo, diciendo que lo de fuera es la lógica, que lo que hay después de eso es la ética y lo que está en el centro la física. También a un campo muy fértil, del

que sería la lógica la valla que lo cierra alrededor, la ética el fruto y la lógica la tierra o los árboles. También la comparan a una ciudad, bien amurallada y regida por la razón.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 40:

Y ninguna parte (de las tres partes de la filosofía) prevalece sobre otra, según lo que dicen algunos de ellos, sino que están mezcladas. Y las enseñaban mezcladas.

0.3. *Sobre el orden en que deben ser enseñadas tales partes de la filosofía*

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VII, 22:

Los Estoicos, ellos también (además de los Epicúreos), dicen que la lógica va en primer lugar; en segundo lugar la ética, y en último lugar se pone la física[2]. Pues es necesario en primer lugar que la mente esté asegurada para una defensa inexpugnable de lo transmitido, y la materia dialéctica es el baluarte del pensamiento. Después es necesario añadir el estudio de la ética para el mejoramiento de las costumbres, pues su recepción se da sin peligro teniendo como fundamento la facultad lógica. Finalmente hay que añadir el estudio de la física, pues tiene que ver más con lo divino y precisa una atención más profunda.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 40:

Otros ponen en primer lugar la lógica; en segundo

[2] Como puede observarse, hay contradicción con lo expresado en el texto anterior, lo que no es infrecuente en las fuentes para los antiguos estoicos.

lugar, la física, y en tercer lugar, la ética. Entre ellos está Zenón en su obra *Sobre la doctrina (Perì lógou)* y Crisipo.

PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los Estoicos,* c.9, p. 1035 a:

Crisipo considera necesario que los jóvenes escuchen en primer lugar la lógica, en segundo lugar la ética, y después de ambas la física, e igualmente dentro de ésta, que oigan hablar en último término del tema de los dioses. De sus palabras más frecuentes bastará citar las que se hallan en el libro cuarto de su obra *Sobre las vidas (peri bíōn),* que son literalmente así: «Me parece en primer lugar, siguiendo el recto parecer de los antiguos, que hay tres clases de estudios filosóficos: los lógicos, los éticos y los físicos. Después, creo necesario que se pongan en primer lugar los estudios lógicos; en segundo lugar, los éticos, y en tercer lugar, los físicos, y de los físicos que se trate en último lugar el tema de los dioses...»

I. Lógica

I.0. *Sobre la Lógica y su clasificación*

CICERÓN, *Sobre los fundamentos del bien y del mal,* IV, 9:

Aunque Crisipo se dedicó intensamente a estas cosas (la técnica del razonamiento), Zenón, sin embargo, se dedicó mucho menos que los precedentes.

EPICTETO, *Pláticas,* I, 17, 10-12:

La lógica es analítica y observadora de las demás

cosas y, por así decirlo, medidora y pesadora. ¿Quién dice esto? ¿Sólo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Y Antístenes[3] no lo dice?

ESTOBEO, *Selecciones,* II, 2,12 p. 22,12:

Zenón comparaba los tratados[4] de los dialécticos[5] a medidas justas que miden, no el trigo o alguna otra cosa buena, sino la paja y el estiércol.

PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los Estoicos,* c. 8, p. 1034 f:

Zenón resolvía los sofismas y pedía a sus discípulos que aprendieran la lógica[6] capaz de hacer tal cosa.

EPICTETO, *Pláticas,* IV, 8, 12:

Las reglas del filósofo, como dice Zenón, son conocer los elementos del razonamiento, cómo es cada uno de ellos, cómo se relacionan los unos con los otros y cuántas consecuencias se derivan de ellos.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 41, 42:

Dicen algunos que la parte lógica se divide en dos saberes: la retórica y la dialéctica... La retórica es el conocimiento de exponer bien el desarrollo de las materias y la dialéctica el conocimiento de discutir correctamente acerca

---

[3] Fundador de la escuela de los Cínicos.

[4] Así se ha interpretado aquí el término *tékhnas* en plural, *vid. SVF,* I, pág. 16, *app. crit.,* que también podría serlo por «habilidades».

[5] Aquí es sinónimo de «lógicos». En el *l.c.* de *SVF,* que se indica en la nota anterior, se alude a una referencia de Estobeo a los tratados de lógica de la escuela megárica, famosa por la invención de hábiles sofismas.

[6] El término griego es *dialektikē,* que aquí está empleado con la acepción de «lógica».

de materias por medio de preguntas y respuestas, por lo que también la definen así: conocimiento de lo que es verdadero y falso y de lo que no es verdadero ni falso.

AMONIO, *Comentario al Libro I de los Analíticos Primeros de Aristóteles,* pp. 8, 20:

Los Estoicos no sólo no aceptan que la lógica se llame instrumento de la filosofía, sino ni que sea parte constituyente; tan sólo aceptan que sea una mera parte. *Ibid.,* p.9.1: Los Estoicos, pues, dicen que la filosofía misma genera a la lógica y de este modo sería parte suya. Y consideran erróneos otros muchos de esos argumentos con los que ellos establecen, según piensan, que la lógica es parte de la filosofía. Por esta razón debe renunciarse a muchos de ellos y debe decirse aquello que consideran que es lo más fundamentado y lo más penetrante. Razonan, pues, así por medio de silogismos: si algún saber se sirve de algo que de ningún otro saber es mera parte o parte constituyente, eso es ciertamente mera parte o parte constituyente de ese saber; de igual manera que la medicina, dicen, se sirve de la cirugía, y puesto que ningún otro saber se sirve de la cirugía como mera parte o parte constituyente, la cirugía no es instrumento de la medicina. La filosofía, dicen, se sirve de la lógica, que de ningún otro saber es mera parte o parte constituyente: la lógica entonces no es un instrumento de la filosofía, sino una mera parte o parte constituyente. Si alguien dice que también los demás saberes se sirven de la lógica, puesto que la medicina y todos los demás saberes se sirven de silogismos, diremos que también se sirven aquellos saberes, pero no son estudiosos de los métodos ni se interesan especialmente por ello: de la misma manera que el médico no se interesa especialmente por el médico silogístico ni puede decirse que éste es mera parte o parte constituyente de la medicina, sino que, cuanto le es útil para la exposición de los

contenidos de la medicina, todo eso lo aprende, como un instrumento, del dialéctico[7]. El filósofo, en cambio, es el mejor conocedor de tal método. De este modo, pues, los Estoicos, tal como ellos piensan, establecen que la lógica no es un instrumento y también que es una mera parte, no parte constituyente.

Dicen que las cosas humanas son la materia de las tres partes constituyentes de lo relativo a la conducta, y su finalidad, la felicidad de la vida humana, por cuya preservación se interesan los hombres de estado. A su vez, las cosas de los dioses son la materia de las partes constituyentes de lo especulativo, y su finalidad, la felicidad especulativa. Y la actividad lógica no tiene el mismo tipo de materia y finalidad, pues su materia son los razonamientos y su finalidad el conocimiento de los métodos demostrativos, y además todo contribuye a esto: a demostrar con rigor. De modo que no puede ser clasificada por relación a ninguna de las dos partes de la filosofía, pues si la lógica se ocupa también de las cosas humanas y divinas —nos servimos, en efecto, de ella al discutir sobre cosas humanas y divinas—, no es sin embargo —discutiendo sólamente de cosas humanas— como las partes constituyentes de lo relativo a la conducta, ni —discutiendo sólamente de cosas divinas— como las partes constituyentes de lo especulativo. De manera que la lógica no es parte constituyente, sino la tercera parte de la filosofía.

I.1.1. *Teoría del conocimiento. Sobre la representación*

CICERÓN, *Académicos Segundos,* I, 41, 42:

Zenón no concedía credibilidad a todas las representaciones, sino solamente a aquellas que tuvieran como

[7] Sinónimo por lógico.

una información propia de aquello que era visto; a esta representación, por otra parte, cuando era percibida debida a ella misma, la llamaba aprehensible —¿admitiréis esto?, nosotros sí, dije, pues ¿de qué otro modo traducirías *katalēptón?*—, pero cuando ya hubiera sido recibida y admitida, la llamaba aprehensión, semejante a lo que era aprehendido con la mano. De esta imagen había tomado también esta palabra, aprehensión, que nadie había empleado antes para esto, y él también empleó muchísimas palabras nuevas, pues decía cosas nuevas. En cuanto a aquello que había sido aprehendido por medio de la sensación, a eso mismo lo llamaba sensación, y si había sido aprehendido de tal manera que no podía ser rechazado por la razón, lo llamaba conocimiento, y si no, ignorancia; a causa de ésta existía también la conjetura, que era débil y común con lo falso y lo desconocido.

Pero entre el conocimiento y la ignorancia situaba la aprehensión, de que hablé, y no la contaba ni entre las cosas buenas ni entre las malas, sino que decía que había que confiar únicamente en ella. Por esto daba crédito también a los sentidos, ya que, como dije antes, la aprehensión se realiza por medio de las sensaciones, y le parecía verdadera y segura, no porque aprehendiera todo lo que existe en la realidad, sino porque no dejaba aparte nada que pudiera ser objeto de ella, de la aprehensión, y porque la naturaleza se había dado como una regla del conocimiento y una iniciación o principio de sí misma, con los que posteriormente las nociones de las cosas pudieran imprimirse en la mente, desde la que se ponían al descubierto no sólo principios sino algunos caminos más amplios para encontrar la razón de las cosas. Apartaba Zenón de la virtud y de la sabiduría, el error, la irreflexión, la ignorancia, la conjetura, la sospecha, en una palabra, todo lo que fuera ajeno al asentimiento firme y constante.

CICERÓN, *Académicos Segundos*, I, 40:

También cambió Zenón muchísimas cosas en la tercera parte de la filosofía[8]. Dentro de ella dijo algunas cosas nuevas, en primer lugar sobre la sensación misma, que él consideraba que estaba unida a, como una especie de estímulo ofrecido desde fuera, que él llamaba *phantasía* («representación») y nosotros podemos llamar *uisum* («representación»).

NUMENIO EN EUSEBIO, *Preparación evangélica*, XIV, 6, 13:

Considerando Arcesilao[9] ese pensamiento de Zenón, quien lo había formulado por primera vez, y también la denominación que éste había dado y que era estimada en Atenas, la «representación aprehensora», utilizaba todos los medios en contra de ella.

GALENO, *Sobre la mejor doctrina*, 1, vol. I, p. 41:

(Galeno cita la serie de términos estoicos relativos a la teoría del conocimiento)... «aprehensible» *(katalēptón)*, «aprehensión» *(katálēpsis)*, «representación aprehensora» *(katalēptikḕ phantasía)*, «inaprehensible» *(akatálēptos)*, «inaprehensibilidad» *(akatalēpsía)*...

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 236:

Cuando Zenón dice que la «representación» es una «impresión» en el alma ...[10], *Ibid.*, 230: Crisipo sospechaba que Zenón hablaba de «impresión» en el sentido de «alteración».

---

[8] La Lógica.

[9] Escéptico, cabeza de la Academia a mediados del siglo III a. d. C.

[10] Pongo los entrecomillados para hacer resaltar los términos propios de los conceptos fundamentales en la teoría estoica del conocimiento.

CICERÓN, *Académicos Primeros*, II, 18:

Como Filón[11] negara que existiera algo que pudiera ser «aprehendido» —así interpretamos *katalēptón*—, si existiera aquella «representación» tal como Zenón la definía —en la charla de ayer usamos ya bastante esta palabra empleándola por el griego *phantasía*—, entonces una representación impresa y reproducida de aquello de lo que fuera representación no podría ser igual que una representación de aquello de lo que no fuera representación —nosotros afirmanos que esto fue muy bien precisado por Zenón, pues ¿cómo puede ser «aprehendido» algo de manera que confíes que ello está bien aprehendido y reconocido, si es tal como puede ser lo falso?—; Filón elimina el criterio de lo que conocemos y no conocemos cuando elimina lo anterior no aceptándolo.

CICERÓN, *Académicos Primeros*, II, 77:

Vino a preguntar Arcesilao a Zenón qué ocurriría si el sabio no pudiera conocer con certeza ni fuera propio del sabio conjeturar. Creo que Zenón respondió que el sabio no debería conjeturar porque existía lo que podía conocerse. Qué era ello entonces, le preguntó Arcesilao. La representación, creo que respondió Zenón. Arcesilao volvió a preguntar cómo era, pues, la representación. Entonces Zenón la definió como impresa, caracterizada y reproducid de aquello que existiera y como existiera. Después fue interrogado nuevamente sobre si la representación verdadera era de las mismas características que la falsa. En este punto Zenón vio agudamente que no existiría ninguna representación que pudiera percibirse si pudiera ser que la representación de aquello que existe fuera igual que la representación de aquello que

[11] Escéptico, cabeza de la Academia a primeros del siglo I a. d. C.

no existe. A Arcesilao le pareció bien lo añadido a la definición.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 248, 426, y *Compendio de pirronismo*, II, 4:

Representación aprehensora es la impresa y sellada por lo que es y según como es, de modo como no lo sería por lo que no es.

AGUSTÍN, *Contra los Académicos*, III, 9, 18:

Pero veamos qué dice Zenón: que puede ser aprehendida y percibida la representación que no posea rasgos comunes con la falsa.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 227-231:

Dicen los Estoicos que el criterio de la verdad es la representación aprehensora. Entenderemos ésta si antes conocemos qué es para ellos la representación y cuáles son las diferencias de los tipos en que se divide. La representación, pues, es una impresión en la mente, según los Estoicos. A propósito de ella también se diferenciaron en seguida, pues Cleantes entendió la impresión como hecha por depresiones y prominencias, de la misma manera que la impresión hecha en la cera por los sellos de los anillos. Crisipo consideró absurda tal cosa. Pues en primer lugar, dice, imaginando la mente al mismo tiempo algo triangular y cuadrangular, será preciso que el mismo cuerpo tenga en el mismo momento figuras diferentes en su contorno y al mismo tiempo se vuelva triangular y cuadrangular o incluso circular, lo que es absurdo; en consecuencia, ofreciéndose a nosotros muchas representaciones a la vez, la mente tendrá también numerosas configuraciones, lo que es menos admisible aún que lo anterior. Por esta razón Crisipo suponía que Zenón había dicho «impresión» en el sen-

tido de «alteración», de modo que su pensamiento fuera así: «la representación es una alteración de la mente», no resultando ya absurdo que el mismo cuerpo, reuniéndose en nosotros muchas representaciones, reciba a la vez y en el mismo momento numerosas alteraciones. Pues de la misma manera que el aire, cuando hablan muchos a la vez, recibe innumerables y diferentes impactos al mismo tiempo y tiene al punto muchas alteraciones, así también la parte dirigente (de la mente), cuando tienen lugar las diversas representaciones, experimentará algo semejante a esto.

Ibid., 372:

Si la representación es una impresión en la mente, o es una impresión con prominencias y depresiones, como piensa Cleantes, o tiene lugar por una simple alteración, tal como opinaba Crisipo. Y si consiste en prominencias y depresiones seguirán a esta interpretación esos absurdos a los que se refiere Crisipo. Pues si la mente, al experimentar las representaciones, es impresionada como si fuera cera, la última excitación obscurecerá siempre la anterior representación, de la misma manera que la huella de un segundo sello hace desaparecer la huella primera. Y si esto es así, se hace desaparecer la memoria, que es un registro de representaciones, y desaparece todo saber, pues se había dicho que éste era un sistema y agrupación de aprehensiones, y no es posible que numerosas y diferentes representaciones permanezcan en la parte dirigente (de la mente), al pensarse en ésta unas veces unas, otras veces otras huellas de representaciones. Así, pues, la impresión que principalmente se piensa no es la representación. Y de otra manera, si lo que se muestra es la apariencia de lo que no se deja ver y observamos que los cuerpos de las cosas que se muestran son mucho más densos que el espíritu y no son capaces de conservar en sí mismos

ninguna huella, es razonable que el espíritu no conserve ni una sola huella procedente de representación.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 242-252:

Muchas representaciones presentan diferencias entre sí; será suficiente con las que se citan a continuación. Hay representaciones probables, improbables, probables e improbables a la vez y otras que no son probables ni improbables. Probables son, pues, las que producen una fácil excitación en la mente, como, ahora, el ser de día y estar yo discutiendo algo, y todo lo que presenta una evidencia semejante. Improbables son las que no son así, sino que nos hacen desistir del asentimiento, como «si ahora es de día, no está el sol sobre la tierra», «si hay oscuridad, es de día». Se consideran probables e improbables aquellas representaciones que, por su disposición para algo, unas veces son de una manera y otras veces de otra, como las representaciones de los razonamientos insolubles. Y las que no son probables ni improbables son las propias de este tipo de cosas: «las estrellas son de número par», «las estrellas son de número impar».

De las representaciones probables o improbables [12] las hay verdaderas, falsas, verdaderas y falsas y ni verdaderas ni falsas. Verdaderas son, pues, aquellas de las que se hace una afirmación verdadera, como, en el momento presente, se hace de «es de día», o «hay luz». Falsas son aquellas de las que se hace una afirmación falsa, como que el remo se quiebra bajo el agua o que el pórtico es estrecho como una cola de ratón. Verdaderas y falsas, como la representación de Electra que le vino a Orestes [13] en su locura: pues en tanto que le vino como

[12] Arnim, *SVF*, II, pág. 25, considera que debe excluirse «o improbables».

[13] Eurípides, *Orestes*, vv. 260-265.

de algo existente, la representación era verdadera, pues Electra existía, pero en tanto que le vino como de una Erinis [14], la representación era falsa, pues no había una Erinis [15]; y también si se sueña, como una fantasía ociosa y falsa, una representación de Dión —una persona existente— como que está situado al lado. Ni verdaderas ni falsas son las representaciones genéricas, pues las cosas particulares tienen estas o aquellas cualidades, pero las generalidades de las cosas particulares no tienen ni estas ni aquellas cualidades, como, por ejemplo, unos hombres son griegos y otros son bárbaros, pero «el hombre» genérico no es griego, pues entonces todos los hombres particulares serían griegos, ni bárbaro, por la misma razón.

De las representaciones verdaderas, unas son aprehensoras y otras no; no aprehensoras son las que ocurren a algunos cuando están enfermos, pues muchísimos que sufren delirio y depresiones obtienen una representación verdadera, pero no aprehensora, sino ocurrida así, desde fuera y fortuitamente, por lo que ni a menudo están muy seguros de la representación ni le dan su asentimiento. Representación aprehensora es la impresa y sellada por lo que es y según como es, de modo como no lo sería por lo que no es. Considerando, pues, que esta representación es extremadamente perceptora de las cosas existentes y artísticamente modeladora de todas sus características, dicen que tal representación posee cada una de estas características como si fuera un atributo. La primera de ellas es proceder de algo existente, pues muchas representaciones tienen lugar a partir de cosas no existentes, como entre los

[14] Las Erinies o Furias son diosas con el cometido de hacer reparar los parricidios.

[15] Orestes creía que alguna de las Erinies había tomado la forma de su hermana Electra.

locos, y no serían aprehensoras; la segunda es ser de algo que existe y según como existe, pues hay también algunas representaciones que proceden de algo existente, pero no se asemejan a eso mismo existente, tal como indicábamos un poco más arriba a propósito de la locura de Orestes. ... Por otra parte, es necesario que esa representación se imprima y se selle, para que todas las características de las cosas representadas sean modeladas artísticamente. ... Pues así como los sellos de los anillos imprimen sus rasgos en la cera, así también los que aprehenden las cosas existentes deben darse cuenta de todas sus características. Y añadieron lo de «de modo como no lo sería por lo que no es», puesto que los Estoicos, al contrario que los de la Academia, suponen imposible que sea hallada alguna representación semejante en todo. Dicen, pues, aquellos, que el que tiene la representación aprehensora «se lanza»[16] hábilmente sobre las diferencias que subsisten en las cosas, puesto que una representación determinada, frente a las demás representaciones, siempre tiene una característica determinada, como las serpientes cornudas frente a las demás serpientes. Y los de la Academia dicen, al contrario, que puede hallarse una falsedad semejante a la representación aprehensora.

I.1.2. *Teoría del conocimiento. La aprehensión, el conocimiento, el saber particularizado*

CICERÓN, *Académicos Primeros*, II, 144:

Niega Zenón y niega Antíoco[17] que vosotros sepáis

[16] Parece obligado el entrecomillado de la metáfora.

[17] Ecléctico, cabeza de la Academia en la primera mitad del siglo I a. d. C. Se refiere a Lúculo, que defiende la causa de Antíoco frente a Cicerón, que defiende el escepticismo de la Academia de Arcesilao y Filón.

algo. «¿Cómo?», dirás, «pues nosotros defendemos que incluso el no sabio «aprehende» muchas cosas». Pero negáis que alguien «sepa» algo si no es el sabio. Y esto precisamente lo explicaba Zenón mediante gestos. Pues cuando había mostrado la mano vuelta con los dedos extendidos, decía «la representación es así». Después, cuando había contraído un poco los dedos, decía «el asentimiento es así». Luego, cuando los había apretado bien y había hecho el puño, decía que aquella era la aprehensión: por analogía con esto dio también el nombre de *katálēpsis* a esta fase del conocimiento, que antes no había tenido (nombre). Y cuando había llevado la mano izquierda para apretar el puño de la otra mano estrechamente y con fuerza, decía que así era el conocimiento, que nadie alcanza sino el sabio.

CICERÓN, *Académicos Segundos*, I, 41, 42:

Zenón llamaba sensación a aquello mismo que había sido aprehendido por medio de la sensación, y si había sido aprehendido de tal manera que no podía ser rechazado por la razón, Zenón lo llamaba conocimiento, y si no, ignorancia; a causa de ésta existía también la conjetura, que era débil y común con lo falso y lo desconocido. Pero entre el conocimiento y la ignorancia situaba la aprehensión, y no la contaba ni entre las cosas buenas ni entre las malas.

ESTOBEO, *Selecciones*, II, pp. 73, 19; 111, 20:

El conocimiento es una aprehensión firme que no puede ser cambiada por la razón. ... La ignorancia es un asentimiento inconstante y débil.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 47:

Dicen que el conocimiento mismo es una aprehensión firme o una facultad de la mente en la recepción de

representaciones que no puede ser cambiada por la razón.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 23:

Zenón decía que nada había más ajeno que la conjetura para la aprehensión de los saberes.

Escolios a la *Gramática, de* DIONISIO EL TRACIO, II, p. 663, 16:

Dice Zenón que «un saber es una facultad de la mente que abre caminos», esto es, que actúa por un camino y con arreglo a un método.

Comentario de OLIMPIODORO al *Gorgias* de PLATÓN, pp. 239, 240:

Zenón dice que un saber es un sistema de aprehensiones ejercitadas para algún fin útil en la vida. Cleantes dice que un saber es una facultad que alcanza todo con método.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 151:

Dicen Zenón y Cleantes que hay tres cosas correlativas entre sí: el conocimiento, la conjetura y la que está situada en medio de éstos, la aprehensión. De ellos, el conocimiento es la aprehensión firme y sólida, inmutable por la razón; la conjetura es un asentimiento débil y engañoso, y la aprehensión, la que está en medio de éstos, es el asentimiento a la representación aprehensora. Representación aprehensora es, según ellos, la verdadera, de modo tal que no podría volverse falsa. Afirman que de tales cosas el conocimiento subsiste sólamente en los sabios, la conjetura solamente en los necios, y la aprehensión se da en unos y en otros y aporta el criterio de la verdad.

I.1.3. *Teoría del conocimiento. Sobre el criterio para conocer*

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de filósofos*, VII, 54:

Dicen que el criterio de la verdad es la representación aprehensora, esto es, la que procede de algo existente, según dice Crisipo en el libro XII de la *Física*, y también Antípatro y Apolodoro [18]. Boeto [19] avanza más criterios: pensamiento, sensación, deseo y conocimiento; Crisipo en cambio difiere de él en el libro I de *Sobre la doctrina*, diciendo que los criterios son la sensación y la preconcepción.

I.2. *La Dialéctica o Lógica*

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 62:

La dialéctica es, según Posidonio [20], el conocimiento de lo verdadero y de lo falso y de lo que no es verdadero ni falso; para Crisipo, en cambio, trata sobre significantes y significados.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 46:

Dicen que la dialéctica misma es imprescindible y una virtud que contiene virtudes en su naturaleza. Que evitar la precipitación es el conocimiento de cuándo debemos dar nuestro asentimiento y cuándo no. La sensatez es un poderoso argumento para lo verosímil, a fin

[18] Antípatro, estoico, vivió en el siglo II a. d. C.; fue cabeza de la Estoa tras Diógenes de Babilonia. Apolodoro fue también filósofo estoico.

[19] Filósofo estoico del siglo II a. d. C.; difiere en algunas materias del pensamiento de la escuela.

[20] Filósofo e historiador de los siglos II, I a. d. C.

de no ser engañado ante ello. La irrefutabilidad da fuerza a las palabras, para no ser llevados por ellas a lo contrario. La ausencia de frivolidad es una manera de ser que guía las representaciones hacia el recto entendimiento. Dicen que el conocimiento mismo es una aprehensión firme o una facultad de la mente en la recepción de representaciones que no puede ser cambiada por la razón. Que el sabio no será inconmovible en su argumentación sin el estudio de la dialéctica, pues por medio de ella se distingue lo verdadero de lo falso y se decide lo que es probable y lo que se dice de manera equívoca. Y que fuera de la dialéctica no es posible hacer preguntas y dar respuestas con método y abunda la precipitación en nuestras resoluciones y en los acontecimientos, de manera que los que no ejercitan sus representaciones caen en el desorden y en la irreflexión. Tampoco el sabio se mostrará agudo, sagaz, y sobre todo temible en las discusiones, pues es propio del sabio discutir y razonar correctamente, discutir sobre lo que se propone y dar respuesta a lo que se pregunta, y estas cosas son propias del experimentado en la dialéctica.

Ibid, 83:

Así es la Lógica de los Estoicos, en la que principalmente afirman que la dialéctica es propia de los sabios, pues todas las cosas se ven a través de su estudio lógico, cuantas pertenecen al lugar de la Física y también cuantas son del ámbito de la Ética. Pues a la Lógica compete hablar sobre las normas para que se dé tal o cual tipo de rectitud, pero no sobre las razones por las que dichas normas dispusieron tal o cual rectitud para las acciones. Dos son los hábitos que tiene esta virtud, uno atiende a qué es cada cosa y otro a cómo se llama.

I.2.1. *Sobre los significantes y los significados o decibles*

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 55:

La mayoría están de acuerdo en que el estudio de la dialéctica comienza con el tema de la voz. ... Para los Estoicos la voz es cuerpo ... pues todo lo que actúa es cuerpo y la voz actúa cuando va desde los que hablan hasta los que escuchan.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 11:

Había también otra diferencia entre los dogmáticos[21], por la que unos fundamentaban la verdad y la falsedad en lo significado, otros en la voz y otros en el movimiento del pensamiento. Y al frente de la primera opinión se pusieron, por cierto, los Estoicos, diciendo que hay tres cosas que van unidas entre sí: lo significado, lo significante y lo existente. De ellas, lo significante es la voz, como «Dión», por ejemplo; lo significado es la cosa misma que es manifestada por la voz y que nosotros concebimos presentándose al mismo tiempo en nuestro pensamiento (los extranjeros no lo entienden aunque oigan la voz); y lo existente es lo real externo, como Dión mismo. De éstos, dos son cuerpos, esto es, la voz y lo existente, y uno es incorpóreo, que es la cosa significada y decible, lo que resulta precisamente verdadero o falso. Y esto que resulta verdadero o falso no es cualquier «decible» en general, sino que éste es completo en sí mismo o incompleto. Y del «decible» completo en sí mismo resulta la llamada «proposición»,

---

[21] Según Sexto Empírico, filósofo escéptico, escuelas filosóficas «dogmáticas» serían aquellas que aseguran haber descubierto el objeto de su búsqueda, la verdad; *cf.* Sexto Empírico, *Compendio de pirronismo*, I, 1-4.

que también añaden diciendo que «una proposición es lo que es verdadero o falso».

I.2.1.1. *Sobre los contrarios, los opuestos* y los privativos

Sobre los contrarios:

Comentario de SIMPLICIO a las *Categorías* de ARISTÓTELES, p. 83:

Debe decirse todo aquello que dispusieron los Estoicos coincidiendo con Aristóteles. Establecida, pues, la antigua definición de los contrarios ... según la cual los contrarios son cuantas cosas pertenecen a una misma naturaleza y se diferencian lo más posible entre sí, Aristóteles incluyó esta definición en su libro *Sobre los opuestos*, tras haberla verificado de muchas maneras. ... Utilizando Aristóteles igualmente esta definición en su libro *Sobre la cantidad*, indicando que la definición era antigua, los Estoicos la adoptaron y se sirvieron de ella, mostrando su parte débil e intentando al mismo tiempo resolver los aparentes absurdos. ... Los Estoicos se sirvieron, pues, de todas esas cosas, y con respecto a las demás definiciones de los contrarios, siguieron a Aristóteles a pies juntillas, tras haberles dado éste en su obra *Sobre los opuestos* los puntos de partida que ellos llevaron a su término en sus libros.

Sobre los opuestos y los contrarios, distinguidos entre sí:

Ibid., p. 87:

Los Estoicos consideran que sólo los negativos son los opuestos de los afirmativos... Los Estoicos afirman

que nada de lo que se dice con negación es contrario de nada, pues lo contrario de la virtud sería la no virtud y lo contrario de la maldad sería la no maldad, siendo así que bajo la no virtud caen la maldad y otras muchas cosas, como por ejemplo una piedra, un caballo y todas las cosas excepto la virtud, y bajo la no maldad caen la virtud y todo lo demás. Todas las cosas serán, pues, lo contrario de una sola cosa y lo contrario de la virtud y de la maldad será lo mismo, si es que la virtud no es lo contrario de la maldad, sino la no maldad. Resultará que lo contrario de lo virtuoso y de lo maligno sea lo que está en medio, y esto es absurdo, sobre todo si lo que está en medio tanto es lo mismo como si no lo es. Resultará también que todo lo que cae bajo lo que es propio de dos contrarios como la virtud y la maldad, sean cualidades, pero todo lo que cae bajo lo que es propio de dos contrarios como la no virtud y la no maldad, sean cualidades y tales o cuales cosas, pues bajo la no virtud y la no maldad caen cualidades, tales o cuales cosas, acciones y todo lo que existe, y eso está en desacuerdo. De este modo, pues, los Estoicos distinguieron también los contrarios y los opuestos por negación.

Anecdota Graeca, I, p. 484:

No omitamos lo que dicen los Estoicos, quienes diferencian las disyuntivas por naturaleza del opuesto incompatible; y era incompatible lo que no puede ser conciliado al mismo tiempo ...: «es de día o es de noche» o «hablo o callo» y más cosas parecidas. Opuesto es el que excede con la negación.

Sobre los privativos:

Comentario de SIMPLICIO..., p. 85

Hay algún otro tipo de privación en la Física —digo

aquella en la que hablábamos sobre los seres naturales cuando habían alcanzado su desarrollo—, la que Crisipo llama privación habitual. Veamos: «desvestido», «descalzo» y «en ayunas» expresan ciertamente una simple constatación negativa, pero también expresan una especie de absurdo cuando precisamente aquello a lo que califican se da con esa privación: en efecto, nadie busca un buey «desvestido», ni a alguien «descalzo» cuando se baña, ni, al despuntar el día, a los pájaros o a alguien «en ayunas», sino que es necesario darnos cuenta de lo que es habitual precisamente cuando se da el hábito de la privación. Siendo, pues, un hábito desayunar a una hora determinada, el que está bajo ese hábito, cuando no desayuna en el momento determinado, constata negativamente con esa privación no una demostración de la naturaleza, sino del hábito. Por consiguiente unas privaciones se dan en la naturaleza, otras en el hábito, y las constataciones negativas se dan en los hábitos, en los que surgen y se habitúan las cosas.

Muchas veces la privación muestra un decaimiento no del hábito, sino de lo conveniente, como a propósito de comer no invitado, cuando hacemos ver que tal cosa no ocurre según los conveniente ni lo que atañe a las costumbres. Está además la privación de lo que se dice equívocamente: pues cuando a algún género natural no le ha correspondido algo por entero, decimos que está privado de aquello que no le ha correspondido tener; así, decimos que las plantas están privadas de sensación, en lugar de que no les ha correspondido tener sensación. Y cuando al género natural le ha correspondido tener unas cosas y otras no, se dice que le faltan las que no le ha correspondido tener, como, dentro del género animal, la vista al topo. Y más bien decimos eso y no que se le ha quitado por la fuerza.

Se habla propiamente de privación en relación con lo que ha correspondido tener: privación de lo que falta

cuando se tiene de por sí, cuando se tiene por hábito y se ha intentado tener, lo que ciertamente también se considera como lo antitético de tener; y la antítesis en estas cosas es llamada también la privación en el tener. ... Y es preciso saber esto: que a veces los nombres privativos no indican privación, tal como «pobreza» indica la privación de recursos y «ciego» la privación de la vista. A veces los nombres privativos no indican privación, pues «inmortal», que tiene la forma expresiva privativa, no significa privación, ya que utilizamos la palabra no en relación con el morir que nos corresponde, sino en relación con lo que no muere. Hay mucha confusión en las expresiones privativas. Pues siendo introducidas éstas por medio del «i-» y del «in-», como «ilógico» e «inesperado» [22], ocurre que unas veces se confunden con las negaciones y otras con los contrarios. ... Y siendo mucha la irregularidad, Crisipo la combatió en su obra *Sobre los privativos*, mientras que a Aristóteles no le interesaba tal cosa.

I.2.1.2. *Sobre los decibles incompletos*

Sobre los decibles, los completos en sí mismos y los incompletos. Sobre los predicados y su clasificación, en tanto que decibles incompletos:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 63, 64:

Para ellos «decible» es lo que se corresponde con una representación racional. Dicen los Estoicos que, de los decibles, unos son completos en sí mismos y otros incompletos. Son incompletos los que tienen un enunciado inacabado, como «escribe», pues tratamos de sa-

[22] Se dan los significantes y ejemplos equivalentes en castellano.

ber quién escribe. Completos en sí mismos son los que tienen el enunciado acabado, como «Sócrates escribe». Así, dentro de los decibles incompletos se incluyen los predicado, como «oye», «ve», «discute». Invertidos son una acción concordada con una o más cosas, tal como indican los seguidores de Apolodoro, o un decible incompleto concordado con el caso nominativo para la construcción de una proposición. De los predicados, unos son los concertados [23] ..., como «navegar por entre las rocas». También, unos predicados son directos, otros invertidos y otros neutros. Directos son los construidos con unos de los casos oblicuos [24] para la creación de un pedicado, como «oye», «ve», «discute». Invertidos son los construidos con la forma pasiva, como «soy oído», «soy visto». Neutros, los que no son ni de una ni de otra manera, como «piensa» [25], «pasea». Dentro de los predicados invertidos se dan los autoexperimentados, que son activos aún siendo invertidos, como «se afeita» [26]. Pues el que se afeita actúa sobre sí mismo [27].

I.2.1.3. *Sobre los decibles completos en sí mismos*

Sobre las clases de decibles completos en sí mismos:

---

[23] Laguna en el texto. El ejemplo que sigue parece referido a unos supuestos predicados «no concertados», opuestos a los anteriores.

[24] Se enttiende el que expresa el objeto de la acción verbal.

[25] Con sentido intransitivo.

[26] En griego no se distinguen por la forma el significado pasivo, «es afeitado», del significado «se afeita», de la voz media griega, en este caso, nuestro reflexivo.

[27] He tratado de reproducir en castellano las denominaciones griegas de los predicados; el lector identificará fácilmente tales clases de predicados con las denominaciones más al uso de nuestra gramática.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 66, 67:

Se diferencian entre sí la proposición, la interrogación, la indagación, el imperativo, el jurativo, el imprecativo, el hipotético, el apelativo y lo semejante a una proposición. Pues una proposicion es lo que declaramos al hablar, y ello es verdadero o falso. Una interrogación es algo completo en sí mismo, al igual que la proposición, pero que pide respuesta, como «¿es de día?», y no es verdadera ni falsa. De manera que «es de día» es una proposición, pero «¿es de día?» es una interrogación. Una indagación es algo a lo que no se responde por medio de un signo como «sí» en la interrogación, sino que es necesario decir «vive en este lugar». Un imperativo es algo que expresamos con un mandato, como «ve tú a las corrientes del Inaco». Un jurativo ...[28]. Un apelativo[29] es algo que expresamos para apelar a alguien, como «¡gloriosísimo Atrida, Agamenón, señor de hombres!». Lo semejante a una proposición es lo que, teniendo el enunciado de una proposición, cae fuera de la clase de las proposiciones a causa de la exageración de alguno de sus miembros o a causa del sentimiento que se pone en ello, como «¡ciertamente bello, el Partenón!» o «cómo se asemeja el boyero a los hijos de Príamo!». Está también lo que suscita la duda, algo diferente de la proposición, que expresamos al quedar en una duda, como «¿son congéneres el dolor y la vida?». Las interrogaciones, las indagaciones y cosas semejantes a éstas no son verdadedras ni falsas, mientras que las proposiciones son verdaderas o falsas.

[28] Laguna en el texto que omite varias definiciones; parece que la que sigue hace referencia al apelativo.

[29] Conjetura.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 70-74:

Los Estoicos consideran de común acuerdo que la verdad y la falsedad residen en el decible. Dicen que el decible es lo que se corresponde con una representación racional, y una representación racional es aquella en la que se puede apoyar racionalmente lo que es representado. A unos decibles los llaman incompletos y a otros completos en sí mismos. Queden a un lado ahora los incompletos; de los completos en sí mismos dicen que presentan muchas diferencias. Pues, en efecto, llaman a unos «imperativos», que decimos al mandar, como «ven aquí, querida joven»[30]. También llaman a otros «declarativos», que decimos cuando declaramos algo, como «Dión pasea». Y también «indagaciones», que decimos al indagar, como «¿dónde vive Dión?». Algunos son llamados también entre ellos «imprecativos», que decimos al imprecar: «así se les viertan sus sesos en la tierra, como se vierte este vino». Y «rogativos», que decimos al rogar: «¡padre Zeus, que reinas desde el Ida, gloriosísimo, el más grande, concédele a Ayax obtener la victoria y una espléndida gloria!». Llaman también a algunos de los decibles completos en sí mismos «proposiciones», con los cuales expresamos la verdad o la falsedad. Hay algunos que son más que proposiciones; por ejemplo, un decible como éste: «el boyero es semejante a los hijos de Príamo», es una proposición, pues al decirlo expresamos una verdad o una falsedad, pero un decible de este tipo: «¡cómo se asemeja el boyero a los hijos de Príamo!», es algo más que una proposición y no es una proposición. Por lo demás, siendo mucha la diferencia entre los decibles, dicen que para que algo sea verdadero o falso es necesario que ante todo sea un decible, después que sea también completo en sí mismo y, por

[30] Los ejemplos que se aducen suelen proceder de obras literarias.

consiguiente, no cualquier otro en general, sino una proposición, pues, como decía antes, sólamente cuando decimos eso expresamos, ciertamente, una verdad o una falsedad.

I.2.1.3.1. *Sobre las proposiciones*

Sobre la definición de proposición y la proposición verdadera y falsa:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 65:

Proposición es lo que es verdadero o falso; o algo completo en sí mismo que enuncia por sí mismo cuanto hay en sí mismo, como dice Crisipo en su obra *Definiciones lógicas:* «Una proposición es aquello que niega o afirma por sí mismo cuanto hay en sí mismo, como "es de día", "Dión pasea"». Recibe el nombre de proposición por el hecho de que se propone o se rechaza algo. Pues quien dice «es de día» parece proponer el ser de día. Siendo, pues, de día, resulta verdadera la proposición presentada, no siéndolo, falsa.

Sobre la verdad y falsedad de lo sensible y lo inteligible; definiciones de verdad y falsedad:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 10:

Los Estoicos dicen que algunas de las cosas sensibles y de las inteligibles son verdaderas, pero las sensibles no directamente, sino por referencia como a las inteligibles relacionadas con ellas. Pues es verdadero, según ellos, lo que existe y es opuesto a algo, y falso lo que no existe y no es opuesto a algo; esto precisamente es una proposición incorpórea que se constituye como un inteligible.

Sobre las proposiciones «convincentes», «posibles», «imposibles», «necesarias», «no necesarias» y «plausibles»:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 75, 76:

Proposición «convincente» es la que induce al asentimiento, como, por ejemplo, «si ha parido algo, ella es madre de ello». Pero esto es falso, pues la gallina no es madre de un huevo. También hay proposiciones «posibles» e «imposibles», «necesarias» y «no necesarias». «Posible» es la proposción que puede ser verdadera, no oponiéndose nada externo a que sea verdadera, como, por ejemplo, «Diocles vive». «Imposible» es la proposición que no puede ser verdadera, como, por ejemplo, «la tierra vuela». Proposición «necesaria» es la que, siendo verdadera, no puede ser falsa, o puede serlo pero lo externo a ella se opone a que sea falsa, como, por ejemplo, «la virtud es útil». Proposición «no necesaria» es la que es verdadera y puede ser falsa, no oponiéndose nada externo, como, por ejemplo, «Dión pasea». Una proposición «plausible» es la que tiene mayores fundamentos para ser verdadera, como, por ejemplo, «viviré mañana». Y hay más diferencias entre las proposiciones, y cambios de verdaderas a falsas, y transposiciones de sus términos.

Que la proposición completa en sí misma es un compuesto:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 79:

Quieren que la proposición completa en sí misma sea un compuesto, como, por ejemplo, «es de día», que se compone de «es» y de «de día».

Proposiciones «simples» y «no simples», sus definiciones

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 68, 69:

Las proposiciones se dividen en «simples» y «no simples», tal como dicen Crisipo, Arquedemo [31], Atenodoro [32], Antípatro [33] y Crinis [34]. «Simples» son las que constan de una proposición que no está dividida, como «es de día». «No simples» son las que constan de una proposición que está dividida o de proposiciones; de una proposición que está dividida, como «si es de día», de proposiciones, como «si es de día, hay luz».

I.2.1.3.1.1. *Sobre las proposiciones simples*

Proposiciones «simples» y «no simples»; clases de proposiciones «simples»:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 93-100:

Los estudiosos de la Lógica proponen que la primera quizá y más importante diferencia que se da en las proposiciones es la diferencia entre «simples» y «no simples». Y «simples» son las que no constan ni de una proposición repetida dos veces, ni de proposiciones diferentes con uno o más nexos. ... Se llaman proposiciones «simples» ya que no constan de proposiciones sino de algunas otras cosas. ... Proposiciones «no simples» son, por así decirlo, las dobles, las que constan de una proposición repetida dos veces o de proposiciones diferentes con un nexo o más, como por ejemplo, «si es

[31] Filósofo estoico.
[32] Filósofo estoico.
[33] Ya citado anteriormente.
[34] Filósofo estoico.

de día, es de día», «si es de noche, hay oscuridad», «es de día y a la vez hay luz», «o es de día o es de noche». Y de las simples unas son «determinadas», otras «indeterminadas» y otas «intermedias». «Determinadas» son las expresadas mediante el uso del demostrativo, como «éste camina», «éste se sienta», pues indico a un hombre en particular. «Indeterminadas» son, según ellos, aquellas en las que una parte indeterminada es la importante, como, por ejemplo, «alguien se sienta». E «intermedias», las que son así: «un hombre se sienta» o «Sócrates pasea». De manera que «alguien pasea» es indeterminada porque no determina a ningún paseante en particular; puede, en efecto, ser expresado en común de cada uno de ellos. La proposición «éste se sienta» es determinada puesto que en verdad determina la persona indicada. Y la proposición «Sócrates se sienta» es intermedia porque en verdad ni es indeterminada, pues determina a la imagen, ni es determinada, pues no es expresada mediante el uso del demostrativo, sino que parece ser intermedia entre ambas, la indeterminada y la determinada. Dicen que la indeterminada resulta verdadera ... siempre que la determinada sea hallada verdadera ... Dicen que la proposición determinada, como «éste se sienta» o «éste pasea», es verdadera cuando el predicado, como «sentarse» o «pasear», conviene a lo aludido por el demostrativo.

Diferentes clases de proposiciones «simples» y sus definiciones:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 69, 70:

Dentro de las proposiciones «simples» se encuentran la «negativa», la «denegativa», la «privativa», la «predicativa», la «determinativa» y la «indeterminada». ... La proposición «negativa» es, por ejemplo, «no es de día».

Una variedad de ésta es la «sobrenegativa». La «sobrenegativa» es la negativa de la negativa, como, por ejemplo, «no es no es de día». Y establece que «es de día». «Denegativa» es la que consta de una parte denegativa y de un predicado, como «nadie pasea». «Privativa» es la que consta de una partícula privativa y de algo como una proposición, como, por ejemplo, «éste es insociable». «Predicativa» es la que consta de un caso recto y de un predicado, como «Dión pasea». «Determinativa» es la que consta de un caso recto demostrativo y de un predicado, como «éste pasea». «Indeterminada» es la que consta de una parte indeterminada o partes indeterminadas y de un predicado, como, por ejemplo, «alguien pasea», «él se mueve».

I.2.1.3.1.2. *Sobre las proposiciones no simples*

Diferentes clases de proposiciones «no simples» y sus definiciones:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 71-73:

De las proposiciones «no simples», la «coligada» [35] es, tal como indican Crisipo en su *Lógica* y Diógenes [36] en su *Saber lógico*, la que consta del nexo coligativo «si»; este nexo da a conocer que lo segundo se sigue de lo primero, como, por ejemplo, en «si es de día, hay luz». ... «Copulada» es la proposición que se copula por medio de nexos copulativos, como «es de día y hay luz». «Disyunta» es la que se disyunta [37] por medio del nexo

[35] He preferido dar la traducción correspondiente del término griego, dejando a un lado otras denominaciones que, aun siendo más utilizadas, no traducen en realidad la denominación griega.

[36] Se trata de Diógenes de Babilonia, filósofo estoico, discípulo de Crisipo.

[37] Perdónese el neologismo, por fidelidad a la expresión de los términos griegos.

disyuntivo «o», como «o es de día o es de noche». Este nexo da a conocer que una de las dos proposiciones es falsa. «Casual» es la proposición que se construye por medio de «porque», como «porque es de día hay luz», pues lo primero es como la causa de lo segundo. Una proposición que indica lo que es «más» o «más bien» es la que se construye por medio del nexo «más» o «más bien» y del «que» puesto en medio de las proposiciones, como, por ejemplo, «más bien es de día que de noche». Una proposición que indica lo que es «menos» es la contraria a la precedente, como «es menos de noche que de día».

Sobre las condiciones en que son verdaderas y falsas la coligada y la causal:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 73, 74:

Algunas proposiciones son las opuestas de otras con relación a la verdad y a la falsedad, de manera que una es la negativa de la otra, como, por ejemplo, «es de día» y «no es de día». Una proposición coligada es, pues, verdadera, cuando la opuesta de la que concluye repugna a la que antecede, como, por ejemplo, «si es de día, hay luz». Esta es verdadera, pues «no hay luz», opuesta de la que concluye, repugna a «es de día». Y una proposición coligada es falsa cuando la opuesta de la que concluye no repugna a la que antecede, como «si es de día, Dión pasea». Pues «Dión no pasea» no repugna a «es de día». ... Una proposición causal es verdadera cuando concluye en una proposición consecuente comenzando desde una verdadera, pero no tiene a la que comienza como consecuente de la que concluye, como, por ejemplo, «porque es de día, hay luz». Pues a «es de día» sigue como consecuente «hay luz», pero a «hay luz» no

sigue «es de día». Una proposición causal es falsa cuando comienza desde una proposición falsa o no concluye en la consecuente o tiene a la que comienza como consecuente de la que concluye, como, por ejemplo, «porque es de noche, Dión pasea».

Sobre la definición de la coligada, con sus características constitutivas y sus condiciones para ser verdadera y falsa:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 108-111:

Proposiciones no simples son ... las que constan de una proposición que está dividida en dos o de proposiciones diferentes y en las que rige uno o más nexos. Tomemos ahora de entre ellas a la llamada coligada. Esta consta, en efecto, de una proposición dividida en dos o de proposiciones diferentes con el nexo «si» o «si realmente», como, por ejemplo, esta coligada que consta de una proposición que está dividida en dos y del nexo «si»: «si es de día, es de día». La que consta de proposiciones diferentes y con el nexo «si realmente», es así: «si realmente es de día, hay luz». De las proposiciones que componen la coligada, la situada tras el nexo «si» o «si realmente» es llamada «antecedente» y también «primera», y la otra «concluyente» y también «segunda», aunque la coligada entera sea expuesta al revés, como, por ejemplo, «hay luz, si realmente es de día». Pues también así la proposición «hay luz» es llamada concluyente, aunque vaya expuesta en primer lugar, y «es de día» antecedente, aunque se diga en segundo lugar, por estar situada tras el nexo «si realmente». Así es, pues, la constitución de la coligada, para decirlo en pocas palabras, y tal proposición parece prometer que su segunda proposición sigue como consecuente a su primera y que dándose la antecedente se

dará la concluyente. Por lo cual, cumpliéndose tal promesa y siguiendo como consecuente la concluyente a la antecedente, resulta asimismo verdadera la coligada, pero no cumpliéndose, falsa.

Sobre las condiciones en que es verdadera y falsa la copulada:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 125, 128:

Dicen que es buena la copulada cuyas partes son verdaderas, como «es de día y hay luz», y falsa la que contiene una falsedad... Pero, dicen, como en la vida corriente la ropa que está bien en su mayor parte y rota en una parte pequeña no decimos que está bien por la mayor parte que está bien, sino que decimos que está rota por la parte pequeña que está rota, así también la copulada, aunque tenga una sola falsedad y sea verdadera en su mayor parte, será toda ella falsa por esa única falsedad.

I.2.1.4. *Sobre el signo*

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 244-256:

Será necesario también entrar un poco en lo que ellos aprueban, según lo cual quieren que el signo sea una proposición, y por esta razón, inteligible. Describiéndolo, dicen, pues, que el signo es una proposición que antecede en una coligada correcta y es indicadora de la que concluye. Dicen que hay también otras muchas pruebas de la coligada correcta, pero que una sola de entre todas es... la que será explicada. Pues toda coligada o comienza en una verdadera y concluye en una verdadera, o en una falsa y una falsa, o en una verdadera y una falsa, o en una falsa y una verdadera. Así,

pues, comenzando en una verdadera concluye en una verdadera la proposición «si los dioses existen, el mundo está regido por la providencia de los dioses»; comenzando en una falsa concluye en una falsa la proposición «si la tierra vuela, la tierra tiene alas»; comenzando en una falsa concluye en una verdadera la proposición «si la tierra vuela, la tierra existe»; comenzando en una verdadera concluye en una falsa la proposición «si éste se mueve, éste pasea», pues puede moverse aunque no pasee. Siendo, pues, cuatro las combinaciones de la coligada..., dicen que ésta es verdadera en las tres primeras modalidades... y falsa en una sóla, cuando comienza en una verdadera y concluye en una falsa. Siendo así esto, el signo debe buscarse, dicen, no en esta coligada incorrecta, sino en la correcta, pues el signo es llamado la proposición que antecede en una coligada correcta. Pero puesto que no había una única coligada correcta, sino tres, esto es, la que comienza en una verdadera y concluye en una verdadera, la que comienza en una falsa y concluye en una falsa y la que comienza en una falsa y concluye en una verdadea, hay que considerar si acaso el signo debe ser buscado en todas las coligadas correctas, o en algunas, o en alguna. Ahora bien, debe ser verdadero e indicador de lo verdadero, no se encontrará ni en la que comienza en una falsa y concluye en una falsa, ni en la que comienza en una falsa y concluye en una verdadera. Se deja encontrar el signo, pues, solamente en aquella que comienza desde la verdadera y concluye en la verdadera, ya que él existe y debe coexistir con él lo significado. Así, cuando se dice que el signo es una proposición que antecede en una coligada correcta, será preciso entender que ella antecede solamente en la coligada que comienza desde una verdadera y concluye en una verdadera. Y tampoco es signo cualquier proposición que antecede en una coligada correcta que comienza en una verdadera y concluye en una verdadera... Es necesario

entonces que el signo tenga también unos rasgos indicativos de lo que concluye, como el que aparece en estas coligadas: «si tiene leche en los pechos, ya ha dado a luz» y «si éste ha escupido esputo de los bronquios, tiene una herida en el pulmón». Pues ésta es la coligada correcta, comenzando en una verdadera... y concluyendo en una verdadera... siendo la primera indicativa de la segunda, pues atendiendo a aquella nos hacemos la aprehensión de ésta.

Además, dicen, es necesario que el signo sea signo presente de algo presente. Pues algunos, engañándose, quieren que sea también signo presente de algo pasado, como en «si éste tiene una cicatriz, ha tenido una herida». Pues si tiene una cicatriz, es algo presente, pues es patente, pero haber tenido la herida es pasado, pues ya no es una herida. Y quieren que sea también signo presente de algo futuro, como lo contenido en esta coligada «si éste está herido en el corazón, morirá». Pues dicen que la herida del corazón existe ahora, pero la muerte sucederá. Ignoran por completo los que dicen esto que las cosas pasadas y las cosas futuras son diferentes, que sin embargo el signo y lo significado, incluso en estas cosas, son presentes de algo presente. Pues en la primera coligada, «si éste tiene una cicatriz, ha tenido una herida», la herida ha existido ya y ha pasado, pero la proposición establecida de que éste ha tenido la herida es presente, diciéndose de algo que ha existido. Y en la coligada «si éste está herido en el corazón, morirá», la muerte sucederá, pero la proposición de que éste morirá es presente, diciéndose de algo que sucederá, por lo cual también ahora es verdadera. De manera que el signo es una proposición y antecede en una coligada correcta, en la que comienza en una verdadera y concluye en una verdadera, y es indicativo de lo que concluye, y siempre es signo presente de algo presente.

I.2.1.5. *Sobre la definición y el universal*

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* XI, 8-11:

Dicen los que escriben Lógica que la definición se diferencia del universal simplemente en la construcción de las palabras, siendo igual en la significación. Y con razón, pues el que dice «el hombre es un animal racional mortal» dice lo mismo en significado, aunque con expresión diferente, que el que dice «si algo es el hombre, ello es un animal racional mortal». Y que esto es así, es evidente, porque no sólo el universal incluye a los particulares, sino también la definición se extiende a todas las representaciones de la cosa en cuestión, como la del hombre a todas las representaciones de hombre y la del caballo a todos los caballos. Y si se añade una sola falsedad, resulta incorrecto cada uno de ellos: el universal y la definición. Pues de la misma manera que éstos, que aunque cambian en la expresión son iguales en el significado, así también, dicen, la división absoluta, con un significado universal, se diferencia del universal en la construcción de las palabras. Pues el que divide de esta manera: «de los hombres, unos son griegos y otros bárbaros», dice lo mismo que «si los hombres son algunos en particular, ellos son griegos o bárbaros». Pues si se encuentra algún hombre que no es griego ni bárbaro, la división es necesariamente incorrecta y el universal resulta falso. Por esta razón también lo dicho así: «de las cosas existentes, unas son buenas, otras malas y otras lo intermedio de éstas», es por su significado, según Crisipo, un universal como éste: «si las cosas existentes son algo, ciertamente ellas son buenas o malas o indiferentes.»

I.2.1.6. *Sobre los argumentos*

Sobre el argumento, el silogismo y la demostración:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 45:

Dicen que el argumento es un sistema de premisas y conclusión, que el silogismo es un argumento silogístico compuesto de tales cosas, y que la demostración es un argumento que concluye lo que se comprende menos por medio de las cosas que se comprenden mejor.

Sobre diversas clases de argumentos:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 77-79:

De los argumentos, unos son conclusivos y otros inconclusivos. Inconclusivos son aquellos en los que el opuesto de la conclusión no repugna a la cópula de las premisas, como por ejemplo «si es de día, hay luz; es de día, luego Dión pasea». De los argumentos conclusivos, unos son llamados con el nombre mismo de su clase, conclusivos, y otros silogísticos. Silogísticos son los que son indemostrados o conducen a los indemostrados según alguna o algunas de las premisas, como por ejemplo «si Dión pasea, Dión se mueve; pero ciertamente pasea, luego Dión se mueve»[38]. Conclusivos son, específicamente, los que obtienen conclusiones no a la manera de los silogísticos, como por ejemplo «es falso que es de día y es de noche; es de día, luego no es de noche». Asilogísticos son los que están plausiblemente próximos a los silogísticos, pero no obtienen conclusiones, como «si Dión es un caballo, Dión es un animal;

[38] Restituido por Arnim «...Dión se mueve; pero ciertamente pasea...».

pero ciertamente Dión no es un caballo, luego Dión no es un animal». Además, de los argumentos, unos son verdaderos y otros falsos. Verdaderos son los argumentos que obtienen conclusiones por medio de cosas verdaderas, como «si la virtud es útil, la maldad perjudica; pero ciertamente la virtud es útil, luego la maldad perjudica» [39]. Son falsos los que tienen alguna fasedad en las premisas o son inconclusivos, como «si es de día, hay luz; es de día, luego Dión vive».

Sobre los argumentos conclusivo, verdadero y demostrativo:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 411-423:

Piensan que tres argumentos se corresponden entre sí, el conclusivo, el verdadero y el demostrativo; que, de éstos, el demostrativo es siempre verdadero y también conclusivo, el verdadero es siempre conclusivo, pero no necesariamente también demostrativo, y el conclusivo no es siempre verdadero ni demostrativo. Pues, siendo de día, un argumento como éste: «si es de noche, hay oscuridad; pero ciertamente es de noche, luego hay oscuridad» es conclusivo porque es presentado en la forma correcta, pero no es verdadero debido a tener falsa la segunda premisa, la adición [40] «pero ciertamente es de noche». Y el que, siendo de día, es así: «si es de día, hay luz; pero ciertamente es de día, luego hay luz», es a la vez conclusivo y verdadero, porque es presentado en la forma correcta y porque obtiene una conclusión verdadera por medio de cosas verdaderas.

Dicen que se considera que el argumento conclusivo

[39] Restituido por Arnim «... pero ciertamente la virtud es útil, luego la maldad perjudica».

[40] O menor.

es conclusivo cuando la conclusión sigue a la cópula de sus premisas, como por ejemplo, siendo de día, este argumento: «si es de noche, hay oscuridad; pero ciertamente es de noche, luego hay oscuridad», pues aunque no sea verdadero por llevar a una falsedad, decimos que es conclusivo. Copulando, en efecto, las premisas así: «es de noche y si es de noche, hay oscuridad», hacemos una coligada, comenzando en dicha cópula y terminando en esta conclusión: «hay oscuridad». Y esta coligada es verdadera, puesto que nunca comienza en una verdad y concluye en una falsedad: pues siendo de día comenzará en una falsedad... y concluirá en una falsedad... y de este modo será verdadera; y siendo de noche comenzará en una verdad y concluirá en una verdad, y será por esto mismo verdadera. El argumento conclusivo, entonces, es correcto cuando, habiendo copulado nosotros las premisas y habiendo hecho una coligada que comience en la cópula de las premisas y termine en la conclusión, se manifiesta como verdadera esta misma coligada.

El argumento verdadero es considerado verdadero no sólamente por el hecho de que la coligada que comienza por la cópula de las premisas y termina en la conclusión sea verdadera, sino también por el hecho de que la copulada constituida con las premisas sea correcta: como una de ellas se manifieste como falsa, también el argumento resultará necesariamente falso. ... De manera que el argumento resulta verdadero, no cuando la copulada sola sea verdadera o cuando lo sea la coligada, sino cuando ambas sean verdaderas.

El demostrativo se diferencia del verdadero porque el verdadero puede tener todo manifiesto, digo las premisas y la conclusión, mientras que el demostrativo pretende tener algo más, quiero decir, el que la conclusión, que no se manifiesta, sea revelada por las premisas. Por lo cual, el argumento «si es de día, hay luz; pero cierta-

mente es de día, luego hay luz», que tiene manifiestas las premisas y la conclusión, es verdadero y no demostrativo; pero el argumento «si tiene leche en los pechos, ya ha dado a luz; pero ciertamente tiene leche en los pechos, luego ya ha dado a luz», además de ser verdadero, es también demostrativo, pues no teniendo la conclusión manifiesta... la revela por medio de las premisas.

De las cuatro maneras en que se produce el argumento inconclusivo:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 429-434:

Siendo mucha y esmerada la investigación sobre los argumentos que concluyen, no es necesario exponerlos ahora, pero debe darse a conocer algo sobre los que no concluyen. Dicen, pues, que el argumento inconclusivo se produce de cuatro maneras: bien por incoherencia, bien por exceso, bien por ser presentado en forma incorrecta, bien por omisión. Pues bien, se produce por incoherencia cuando las premisas no tienen ninguna relación ni conexión entre sí ni tampoco con la conclusión, como en este argumento: «si es de día, hay luz; pero ciertamente se vende trigo en la plaza, luego hay luz»... Por exceso se produce el argumento inconclusivo cuando desde fuera y como excedente se asocia algo a las premisas, como en el que es así: «si es de día, hay luz; pero ciertamente es de día, y la virtud es útil, luego hay luz»... Por ser presentado en forma incorrecta se produce un argumento inconclusivo cuando es presentado en alguna forma de las consideradas que no son correctas; por ejemplo, siendo correcta la forma de éste: «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente lo primero, luego lo segundo», y dándose también «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente no lo primero, luego no lo segundo», decimos que el que es pre-

sentado en esta forma: «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente no lo primero, luego no lo segundo» es inconclusivo, no porque sea imposible que en está forma se presente un argumento que concluya una verdad por medio de verdades (pues es posible, como por ejemplo: «si tres es cuatro, seis es ocho; pero ciertamente tres no son cuatro, luego seis no son ocho»), sino porque es posible que algunos argumentos incorrectos sean construidos de esa forma, como también éste: «si es de día, hay luz; pero ciertamente no es de día, luego no hay luz». Y por omisión se produce el argumento inconclusivo cuando se omite alguna de sus premisas conclusivas. Por ejemplo: «la riqueza es un mal o la riqueza es un bien; pero ciertamente la riqueza no es un mal, luego la riqueza es un bien». Pues se omite en la disyunta el que la riqueza sea indiferente, de manera que la argumentación correcta es más bien ésta: «la riqueza es un bien o un mal o es indiferente; pero ciertamente la riqueza ni es un bien ni es un mal, luego es indiferente».

Sobre los cinco argumentos indemostrados de Crisipo:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 79-81:

Algunos argumentos son también indemostrados, porque no necesitan demostración[41], y con ellos se construye todo argumento; varían en número según los autores, para Crisipo son cinco. Estos son incluidos en los conclusivos, tanto en los silogísticos como en los dotados de forma.

El indemostrado primero es aquel en el que el argumento entero se construye con una coligada, con el

[41] He preferido traducir *anapódeiktos* por «indemostrado» en lugar de por «indemostrable» para hacer notar, así, que éstos no son argumentos «que no pueden ser demostrados», sino argumentos «que no necesitan demostración», tal como acaba de leerse.

antecedente por el que comienza la coligada y se añade el concluyente, como en «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente lo primero, luego lo segundo».

El indemostrado segundo es el que, por medio de una coligada y del opuesto del concluyente, tiene como conclusión al opuesto del antecedente, como en «si es de día, hay luz; pero ciertamente es de noche, luego no es de día». Pues la adición [42] resulta del opuesto al concluyente y la conclusión resulta del opuesto al antecedente.

El indemostrado tercero es el que, por medio de una cópula negativa y de una de las partes copuladas, obtiene como conclusión el opuesto de la otra, como en «no es posible estar muerto Platón y estar vivo Platón; pero ciertamente Platón está muerto, luego Platón no vive».

El indemostrado cuarto es el que, por medio de una disyunta y de una de las partes puestas en disyunción, obtiene como conclusión el opuesto de la otra, como en «o lo primero o lo segundo; pero ciertamente lo primero, luego no lo segundo».

El indemostrado quinto es aquel en el que el argumento entero se construye con una disyunta y una de las dos alternativas opuestas y obtiene como conclusión la otra, como en «o es de día o es de noche; pero no es de noche, luego es de día».

Donde se habla de los indemostrados, de sus formas o esquemas, de los indemostrados simples y no simples y, dentro de éstos, de los homogéneos y no homogéneos:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VIII, 223-230:

A continuación, para avanzar poco a poco desde el principio, hablaremos de los indemostrados, que se

[42] O premisa menor.

interpretan de dos maneras: los que no han sido demostrados y los que no necesitan demostración puesto que es por sí mismo evidente que ellos obtienen conclusiones. Muchas veces indicamos que los argumentos tratados por Crisipo al comienzo de su primera *Introducción a los silogismos* tienen que ver con el segundo sentido de esta denominación. Y ahora, acordado esto, hay que conocer que el primer indemostrado es el que, a partir de una coligada y su antecedente, obtiene como conclusión el concluyente en dicha coligada. Esto es, cuando un argumento tiene dos premisas, de las que una es una coligada y la otra es el antecedente de la coligada, y tiene como conclusión el concluyente de la misma coligada, entonces este argumento recibe el nombre de «indemostrado primero», como el que es así: «si es de día, hay luz; pero ciertamente es de día, luego hay luz». Pues éste tiene como una de sus premisas una coligada: «si es de día, hay luz»; como la otra, el antecedente de la coligada: «pero ciertamente es de día», y como la conclusión en tercer lugar, «luego hay luz», el concluyente de la coligada.

El segundo indemostrado es el que, a partir de una coligada y del opuesto al concluyente de dicha coligada, obtiene como conclusión el opuesto al antecedente. Esto es, cuando un argumento consta igualmente de dos premisas, de las que una es una coligada y la otra el opuesto al concluyente en la coligada, y tiene como conclusión el opuesto al antecedente, entonces este argumento resulta el «indemostrado segundo», como en «si es de día, hay luz; pero ciertamente no hay luz, luego no es de día». Pues «si es de día, hay luz», una de las dos premisas del argumento, es una coligada, y «pero ciertamente no hay luz», la otra premisa del argumento, es el opuesto al concluyente en la coligada; y la conclusión, «luego no es de día», es el opuesto del antecedente.

El tercer argumento indemostrado es el que, a partir

de una cópula negativa y de una de las partes copuladas, obtiene como conclusión el opuesto de la otra de las partes copuladas, como, por ejemplo: «no es posible a la vez ser de día y ser de noche; pero es de día, luego no es de noche». Pues «no es posible a la vez ser de día y ser de noche» es la negativa de la copulada «es de día y es de noche»; «es de día»; es una de las partes copuladas y «luego no es de noche» es el opuesto a la otra de las partes copuladas.

Tales son, pues, esos argumentos, pero sus formas, sus, por así decirlo, esquemas, en los que van propuestos los argumentos que son así, son de este modo: del primer indemostrado, «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente lo primero, luego lo segundo»; del segundo indemostrado, «si lo primero, lo segundo; pero ciertamente no lo segundo, luego no lo primero»; del tercer indemostrado; «no a la vez lo primero y lo segundo; pero ciertamente lo primero, luego no lo segundo».

Además es necesario conocer que, de los indemostrados, unos son simples y otros no simples. Simples son los que tienen en sí mismos la evidencia de que obtienen conclusiones... como los que están arriba expuestos... Y no simples son los construidos con simples y que además necesitan ser analizados en simples a fin de que pueda conocerse que ellos también obtienen conclusiones. De éstos, de los no simples, unos constan de partes homogéneas y otros de partes no homogéneas; de partes homogéneas, como los construidos con dos indemostrados primeros o dos indemostrados segundos, y de partes no homogéneas, como los que constan de un indemostrado primero o segundo y de un tercero, y, en general, los parecidos a éstos.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 81:

Según los Estoicos, lo verdadero sigue a lo verdadero, como a «es de día» sigue «hay luz», y a lo falso sigue lo

falso, como a «es de noche», siendo falso, sigue «hay obscuridad»; también a lo falso sigue lo verdadero, como a «la tierra vuela» sigue «la tierra existe». Sin embargo, a lo verdadero no acompaña lo falso, pues a «la tierra existe» no acompaña que «la tierra vuela».

Sobre las formas o esquemas de los cinco argumentos indemostrados:

GALENO, *Introducción a la Lógica,* 6, p.15, 8:

Los lógicos llaman forma a los esquemas de los argumentos; por ejemplo, en el argumento que a partir de una coligada y del antecedente obtiene como conclusión el concluyente, argumento al que Crisipo llama primer indemostrado, la forma en cuestión es: «si lo primero, lo segundo; pero lo primero, luego lo segundo». En el argumento que a partir de una coligada y del opuesto al concluyente obtiene como conclusión el opuesto del antecedente, el mismo argumento al que Crisipo llama segundo indemostrado, la forma es: «si lo primero, lo segundo; pero no lo segundo, luego no lo primero». Igualmente, en su argumento tercero, el que a partir de una copulada negativa y de una de sus partes obtiene el opuesto de la otra, la tal forma es: «no a la vez lo primero y lo segundo; pero lo primero, luego no lo segundo». De la misma manera, en su argumento cuarto, el que a partir de una disyunta y de una de sus partes obtiene como conclusión el opuesto de la otra, tal es la forma: «o lo primero o lo segundo; pero lo primero, luego no lo segundo». Y ciertamente, también en el quinto, el que a partir de una disyunta y del opuesto de una de sus partes obtiene como conclusión la otra, la forma es así: «o lo primero o lo segundo; pero no lo primero, luego lo segundo».

II. Física

II.1. *Fundamentos*

Sobre los dos principios:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 134:

Les parece a los Estoicos que los principios de todas las cosas son dos, lo activo y lo pasivo. Lo pasivo es la sustancia carente de cualidades, la materia, y lo activo es la razón en ella, Dios. Pues éste, que es eterno, forma cada cosa a partir de toda la materia. Esta doctrina la expone Zenón de Citio en su obra *Sobre el ser,* Cleantes en su obra *Sobre los átomos* y Crisipo en el libro primero de su *Física,* hacia el final.

Sobre la materia y el ser:

CALCIDIO, *Comentario al Timeo de Platón,* cp.290, 292:

Muchos distinguen la materia del ser, como Zenón y Crisipo. Dicen, en efecto, que la materia es lo que subyace a todo lo que tiene cualidades, que el ser, en cambio, es la materia primera de todas las cosas, o su fundamento más antiguo, sin aspecto ni forma, de la misma manera que el bronce, el oro, el hierro y demás cosas de ese tipo son la materia de lo que se fabrica con ellas, pero no su ser. En cambio, lo que es causa, tanto en estas cosas como en las demás, para que existan, eso mismo es el ser.

Después dice Zenón que este mismo ser tiene límites y que él es la única sustancia común de todas las cosas que existen, también divisible y mutable en toda su extensión; y que sus partes cambian, pero no desaparecen, como se consumen en la nada las partes de las

cosas existentes. Pero así como son propias de las innumerables y diversas figuras, incluso de las figuras de cera, la forma, la figura, Zenón piensa que ni la forma, ni la figura, ni absolutamente ninguna otra cualidad deben ser propias de la materia fundamento de todas las cosas; sin embargo, considera que esta materia está siempre unida e inseparablemente ligada a alguna cualidad. Y puesto que no tiene nacimiento ni muerte ya que ni existe desde lo no existente ni se consumirá en la nada, piensa Zenón que no le falta a esta materia aliento y vigor desde la eternidad que la muevan de modo racional, unas veces a toda ella, otras veces parcialmente, lo cual es causa de la transformación tan frecuente y tan fuerte del mundo. Considera además que ese aliento motor no ha de ser la naturaleza, sino un principio vital y ciertamente racional que, dotando de vida al mundo sensible, lo haya adornado para esta belleza con que ahora se muestra. A este principio animado, sin duda pleno de felicidad, también lo llaman Dios.

ESTOBEO, *Selecciones,* I, 11, 5a:

Dice Zenón que el ser es la materia primera de todas las cosas que existen, que todo él es eterno y no crece ni decrece; que sus partes no permanecen iguales sino que se dividen y se mezclan. Dice que a través del ser se expande la razón del Todo —que algunos llaman el destino— como el semen en los órganos de la generación.

Sobre el materialismo del principio creador:

CICERÓN, *Académicos Segundos,* I, 39:

Zenón discrepaba también de los Peripatéticos y de

los Académicos porque pensaba que de ninguna manera una naturaleza que careciera de cuerpo podía crear algo... ni podía no ser cuerpo lo que creara algo o lo que fuera creado.

Sobre el tiempo:

ESTOBEO, *Selecciones,* I, 8, 40e:

Zenón dice que el tiempo es el intervalo del movimiento, de manera que cada cosa tiene esa medida y criterio de la rapidez y de la lentitud, y en el tiempo se producen todos los sucesos y actos y son las cosas que son.

Sobre el vacío:

AECIO, *Pareceres,* I, 18, 5, 20, 1:

Zenón y sus seguidores dicen que dentro del mundo no existe el vacío y fuera de él existe lo infinito. Y diferencian «vacío», «lugar», «espacio»: el vacío es la ausencia de cuerpo, el lugar es lo ocupado por un cuerpo, y el espacio es lo ocupado en parte, como en el tonel del vino.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 140:

Fuera del mundo está expandido el vacío infinito, que es incorpóreo, e incorpóreo es lo que, pudiendo ser ocupado por cuerpos, no es ocupado; y dentro del mundo no existe el vacío.

Sobre el origen del mundo, la intervención del fuego y el agua, y el ciclo de la creación:

ESTOBEO, *Selecciones,* I, 17, 3:

Cleantes dice así poco más o menos: habiéndose inflamado el Todo, primeramente se asienta su parte central, después se apagan enteramente las partes próximas. Y habiéndose saturado el Todo de humedad, el lejano fuego, tras haberle resistido la parte central, la hace cambiar de nuevo a lo contrario; después, cambiada así desde arriba la parte central, dice Cleantes que el fuego crece y comienza a disponer todas las cosas; y al efectuar una y otra vez esa vuelta y disposición, no disminuye la intensidad en el ser de todas las cosas. Pues de la misma manera que todas las partes de algo se originan de las semillas en el tiempo convenido, así también las partes del todo, de las que forman parte también los animales y las plantas, se originan en el tiempo convenido. Y de la misma manera que algunas causas de las partes se mezclan, concentrándose en la semilla, y de nuevo se separan al llegar a ser las partes, así de uno llega a ser todo y todo se reúne en uno, transcurriendo el ciclo metódica y acordemente.

Sobre la naturaleza del sol:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses,* II, 40-41:

Cleantes piensa que, con el testimonio de dos sentidos: el tacto y la vista, se afirma que sin duda los astros son enteramente de fuego. Pues el brillo del sol es más luminoso que el de ningún fuego, considerando que da luz desde tan lejos y tan extensamente en el inmenso mundo, y su tacto es tal que no sólo calienta, sino que también a veces quema. Ni una ni otra cosa de éstas

haría si no fuera de fuego. «En consecuencia —dice Cleantes—, puesto que el sol es ígneo y se alimenta de los humores del océano, ya que ningún fuego podría permanecer sin algún tipo de alimento, es necesario que el sol sea semejante al fuego que empleamos para nuestras necesidades y subsistencia, o bien al fuego que contienen los cuerpos de los seres animados. Ahora bien, este fuego que necesitamos en nuestra vida diaria es destructor y consumidor de todo y dondequiera que entra todo lo trastorna y dispersa. Por el contrario, el fuego del cuerpo, vital y saludable, todo lo conserva, lo alimenta, lo aumenta, lo sostiene y lo provee de sensación.» Por consiguiente, niega que sea dudoso a cuál de estos fuegos se parece el sol, ya que éste consigue también que todo florezca y cada cosa se desarrolle a su modo. Por esta razón, puesto que el fuego del sol se parece a los fuegos que están en los cuerpos de los seres animados, conviene que el sol sea también un ser animado y sin duda los demás astros que nacen en el fuego abrasador celeste que se llama éter o cielo.

II.2. *Sobre el mundo*

Sobre la creación del mundo:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 135-136:

Dios, mente, destino y Zeus son una sola cosa y se dan muchas otras denominaciones. Existiendo, pues, por sí mismo en el principio, transformó todo el ser en agua a través del aire. Y de la misma manera que el semen es acogido en el acto de la generación, así también él, que es la razón seminal del mundo, permanece de esa manera en la humedad, haciendo por sí mismo propicia a la materia para la generación de las cosas

futuras. Después engendró en primer lugar a los cuatro elementos, fuego, agua, aire y tierra.

De las tres maneras en que hablan del mundo:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 137-138:

De tres maneras hablan del mundo: que es Dios mismo, caracterizado individualmente por todo el ser, ciertamente incorruptible e ingénito, creador del orden del mundo, que, cada ciertos períodos de tiempo, consume en sí mismo a todo el ser y de nuevo lo engendra a partir de él mismo. También dicen que el mundo es el orden mismo de los astros. Y en tercer lugar hablan del mundo como lo constituido por ambas interpretaciones.

Sobre el mundo rodeado por el vacío infinito e incorpóreo:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 140:

Fuera del mundo se expande el vacío infinito, que precisamente es incorpóreo. E incorpóreo es lo que es capaz de ser ocupado por cuerpos al no estar ocupado. Dentro del mundo no existe el vacío, sino que forma una unidad, pues a esto obliga el acuerdo y la armonía de lo celeste con lo terrestre.

Sobre la estabilidad y cohesión del mundo:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses,* II, 115:

El mundo es tan estable y está tan cohesionado, que incluso no podría pensarse nada más adecuado para durar. Pues todas sus partes hacen fuerza con igual

intensidad, tendiendo hacia el centro desde todas partes. Por otro lado, los cuerpos permanecen fuertemente unidos entre sí, como si estuvieran ligados con alguna atadura a su alrededor. Esto hace aquella naturaleza que, disponiéndolo todo con un designio razonado, se expande por todo el mundo arrastrando y dirigiendo los extremos hacia el centro.

Sobre el orden del mundo en relación con la tierra, el agua y el aire:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 155:

Les parece que el orden del mundo es así: que la tierra está en medio desempeñando la función de centro, después el agua, en forma de esfera, que tiene el mismo centro que la tierra, de manera que la tierra está en el agua; después del agua hay aire en forma redondeada.

Sobre el ciclo de los vapores y el modo del fin del mundo y su renovación:

AECIO, *Pareceres,* I, 12, 4:

Los Estoicos dicen que, de los cuatro elementos, dos son ligeros, fuego y aire, y dos son pesados, agua y tierra. Pues ligero es por naturaleza lo que escapa del propio centro, y pesado lo que tiende hacia él. La luz que rodea a la tierra se mueve en línea recta, y la celeste en círculo.

Sobre los cuatro elementos y su disposición:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 136-137:

Elemento es aquello primero a partir de lo cual se origina lo originado y aquello último en lo que se disuelve. Precisamente los cuatro elementos son, de igual modo, el ser carente de cualidades, la materia. El fuego es lo caliente, el agua lo húmedo, el aire lo frío y la tierra lo seco. No obstante, también en el aire se da la misma serie, pues en lo más alto está el fuego, que se llama éter, en el que se engendra primeramente la esfera de los planetas fijos, después la de los errantes; a continuación de esta esfera está el aire, después el agua y lo que está debajo de todos por ser el centro de todos, la tierra.

Que el mundo es corruptible:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 141:

Les parece a ellos también que el mundo es corruptible, en tanto que engendrado, por analogía con las cosas que conocemos por medio de los sentidos. Donde las partes son corruptibles, también el todo; ahora bien, las partes del mundo son corruptibles, pues se transforman unas en otras, luego el mundo es corruptible. También es corruptible algo si es capaz de transformarse en algo peor, y al mundo le ocurre tal cosa, pues se deseca y se cambia en agua.

Sobre el ciclo de los vapores y el modo del fin del mundo y su renovación:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses,* II, 118:

Las estrellas son de naturaleza flamígera, por esta razón se alimentan de aquellos vapores de la tierra, del mar, de las aguas, que desprenden los campos recalentados y las aguas, excitados por la acción del sol. Alimentadas y renovadas las estrellas y todo el éter con estos vapores, de nuevo los difunden por los mismos lugares y otra vez vuelven a sacarlos del mismo sitio, de manera que casi nada se pierde, o todo lo más una cantidad muy pequeña, lo que consume el fuego de los astros y la llama del éter. A causa de esto, piensan los nuestros que habrá de suceder que el mundo entero se inflamará al final, cuando la tierra, consumida la humedad, no pueda alimentarse ni retorne el aire, que, agotado todo el agua, no podrá producirse; de este modo nada queda excepto el fuego, por el que, como un ser animado y un dios, nuevamente tendría lugar la renovación del mundo y surgiría el mismo ornamento.

Que seremos repuestos en la apariencia que ahora tenemos:

LACTANCIO, *Instituciones divinas,* VII, 23:

Crisipo, de quien dice Cicerón que era el sostén del Pórtico estoico, al tratar sobre la renovación del mundo en su obra *Sobre la providencia,* incluyó lo siguiente: «siendo esto así, es claro que nada es imposible y que nosotros, después de muertos, seremos repuestos en la apariencia que ahora tenemos, transcurridos algunos períodos de tiempo».

Que las cosas del mundo serán semejantes en cada retorno periódico:

ORÍGENES, *Contra Celso,* IV, 68, II, p.353:

Dice la mayoría de los Estoicos que no sólo es así el retorno periódico de los mortales, sino también el de los inmortales y el de los que ellos consideran dioses. Pues después de la conflagración del Todo, que ha tenido lugar infinitas veces y que infinitas veces volverá a ocurrir, el mismo orden ha tenido lugar y volverá a ocurrir desde el principio hasta el fin de todas las cosas. Intentando, sin embargo, evitar de algún modo lo inverosímil, dicen los Estoicos —no sé cómo— que todos serán semejantes en su período a los de los períodos anteriores, de manera que no será Sócrates quien nazca de nuevo, sino alguien semejante a Sócrates, quien se unirá a alguien semejante a Jantipa y será acusado judicialmente por algunos semejantes a Ánito y Meleto. Pero no sé cómo el mundo es siempre el mismo y no semejante uno a otro, mientras que las cosas del mundo no son las mismas sino semejantes.

Que la virtud es esencial al mundo:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses,* II, 38-39:

Muestra Crisipo, aduciendo analogías, que todas las cosas son mejores en su acabamiento y madurez: es mejor el caballo que el potro, el perro que el cachorro, el hombre que el muchacho. Del mismo modo, lo que haya de óptimo en el mundo entero, eso debe encontrarse en algo acabado y completo. Pero nada hay más acabado que el mundo, nada mejor que la virtud, luego la virtud es esencial al mundo. Si ciertamente la naturaleza del hombre no es perfecta y sin embargo la virtud

se da en el hombre, ¡cuánto más fácilmente se dará en el mundo! En él se encuentra, pues, la virtud, por ello el mundo es sabio y, en consecuencia, es dios.

II.3. *Sobre el cielo y los seres celestes*

Sobre las cualidades de los astros; sobre los cursos y eclipses del Sol y la Luna:

ESTOBEO, *Selecciones*, I, 25, 3:

Zenón dice que el Sol, la Luna y cada uno de los demás astros son inteligentes y sensatos y tienen un fuego industrioso. Dos son, pues, las clases de fuego: el no industrioso, que consume todo lo que devora, y el industrioso, favorecedor y vigilante del crecimiento —como en las plantas y en los animales—, que es a la vez naturaleza y espíritu; pues bien, de este fuego es el ser de los astros.

El Sol y la Luna siguen dos cursos, el curso bajo el mundo, de salida a salida, y el curso contrario por el mundo, cambiando ambos de un animal del Zodíaco a otro. Y los eclipses de uno y otra tienen lugar de manera diferente, el del Sol en las conjunciones, el de la Luna en los períodos de Luna llena; en ambos se dan eclipses mayores y menores.

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses,* II, 39:

Considerado el mundo como divino, de igual modo debe ser atribuida la divinidad a los astros, que se originan de la parte más móvil y pura del éter y ninguna otra sustancia viene a mezclarse; son por entero ardientes y muy brillantes, de manera que puede decirse de ellos también con toda exactitud que son seres animados que sienten y piensan.

II.4. *Sobre los animales y el hombre*

Sobre la clasificación de los seres y sus propiedades particulares:

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas,* II, p.487:

De los seres que se mueven, unos se mueven por impulso y estímulo, como los animales, y otros por traslado, como los inanimados, pero dicen algunos que de los inanimados también se mueven las plantas con el cambio del crecimiento, si se acepta con ellos que las plantas son inanimados. De manera que las piedras tienen pasividad, las plantas fuerza productiva y los animales irracionales impulso y estímulo, además de las dos cosas dichas anteriormente. Y la capacidad racional, que es propia del alma humana, no debe así impulsar a los animales irracionales, sino decidir sobre los estímulos y no ser arrastrada por ellos.

Sobre el origen y la creación de los primeros hombres:

CENSORINO, *Sobre el día natalicio,* IV, 10:

Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, consideró que el origen del género humano arranca de la última renovación del mundo y que los primeros hombres fueron creados del suelo con la ayuda del fuego divino, esto es, con el intermedio de la providencia divina.

CICERÓN, *Sobre las leyes,* I, 24:

Cuando se discute sobre la naturaleza del hombre, suele sostenerse... que en los sempiternos cursos y retornos de las cosas celestes se dio una cierta madurez para la siembra del género humano y éste, sembrado y

esparcido por la tierra, fue engrandecido con el divino don del espíritu.

II.5. *Sobre el alma del hombre*

Que el alma es cuerpo:

TERTULIANO, *Sobre el alma,* V, 3-6:

Zenón, definiendo el alma como «espíritu sembrado», nos instruye de este modo: «separado éste —dice—, el ser animado muere, es cuerpo; pero separado el espíritu sembrado, el ser animado muere, luego el espíritu sembrado es cuerpo, luego el alma es cuerpo. Cleantes postula también que la semejanza de los hijos con los padres se refleja no sólo en lo referente a los rasgos del cuerpo, sino también en lo referente a las características del alma, esto es, en las costumbres, las cualidades y los sentimientos. Y de la misma manera que son posibles el parecido y el no parecido en el cuerpo, así también el alma está sujeta a semejanza o desemejanza. Y las afecciones corporales e incorpóreas no se relacionan entre sí. Pero también el alma sufre con el cuerpo, con el que se conduele cuando está lastimado por golpes, heridas o llagas, y el cuerpo sufre con el alma, con la que cae enfermo cuando está afligida por la preocupación, la angustia o el amor, a causa de la falta de vigor de su compañera, cuya timidez y miedo testimonia con su rubor y palidez. De manera que el alma es cuerpo, por la comunidad de las afecciones corporales. Pero también Crisipo tiende una mano a Cleantes, estableciendo que las cosas corporales no pueden ser abandonadas por las incorpóreas, ya que tampoco se relacionan con ellas —de ahí que también Lucrecio diga: «nada sino un cuerpo puede tocar y ser toca-

do» [43]—, y abandonado el cuerpo por el alma se ocasiona la muerte. Luego el alma es cuerpo, puesto que no podría abandonar al cuerpo si no fuera corpórea.

NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre,* II, p.53:

Crisipo dice que «la muerte es separación del alma de con el cuerpo; pero nada incorpóreo se separa de con el cuerpo, pues nada incorpóreo se relaciona con el cuerpo; ahora bien, el alma se relaciona y se separa del cuerpo, luego el alma es cuerpo».

Sobre la naturaleza del alma y su permanencia tras la muerte:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 156-157:

Les parece a los Estoicos que la naturaleza es un fuego artesanal que va por el camino de la creación, un hálito ígneo y artístico, y el alma una naturaleza sensitiva. El alma es el hálito que nace con nosotros, por ello también es cuerpo y permanece después de la muerte. Y es corruptible, aunque el alma del Todo es incorruptible y de ella forman parte las almas de los seres animados. Zenón de Citio y Antípatro en sus tratados *Sobre el alma,* y Posidonio, dicen que el alma es un hálito caliente, pues gracias a esto nosotros respiramos y por esto nos movemos. Para Cleantes todas las almas continuarán existiendo hasta la conflagración, para Crisipo solamente las de los sabios.

---

[43] Lucrecio, *Sobre la naturaleza,* I, 304.

ARIO DÍDIMO, *fragmento* 39, p. 471, 18:

Dicen que el alma ha sido creada y es también corruptible. Pero no se corrompe inmediatamente después de separada del cuerpo, sino que permanece tal cual es durante algún tiempo. La de los diligentes, hasta la disolución del Todo en el fuego, la de los insensatos durante un cierto tiempo. Y lo de permanecer las almas lo explican así: que nosotros permanecemos volviéndonos almas tras la separación del cuerpo y haciendo más pequeño el ser del alma, y las almas de los insensatos y de los animales irracionales se destruyen juntamente con los cuerpos.

Sobre las partes del alma:

NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre,* II, p.96:

Zenón el estoico dice que el alma tiene ocho partes, dividiéndola en la parte dirigente, los cinco sentidos, la parte relacionada con el habla y la parte relacionada con la procreación.

TEODORETO, *Curación de las enfermedades griegas,* V, 25:

Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, enseñó a sus discípulos esta doctrina sobre el alma: que el semen humano, que es húmedo y consta de espíritu, es una porción arrancada del alma, una mezcla del esperma de los ascendientes y también mezcla concentrada de todas las partes del alma.

Sobre la parte dirigente en el alma:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos,* VII, 159:

La parte dirigente es la más importante del alma: en ella se producen las representaciones y los impulsos y desde ella brota la palabra; se halla en el corazón.

PLUTARCO, *Sobre las ideas comunes contra los Estoicos*, capítulo 45, p. 1084a:

Dicen los Estoicos que las virtudes y las maldades, y además de éstas los saberes y los recuerdos todos, y aún representaciones, afecciones, impulsos y asentimientos, todo lo cual consideran cuerpos, no se encuentran en ninguna parte ni existe un lugar para ellos, y admiten un conducto en el corazón del tamaño de un punto, donde colocan la parte dirigente del alma.

GALENO, *Sobre las partes enfermas*, I, 7, VIII, p. 66:

Por esto se diferencian muchísimo los órganos físicos de los psíquicos: si es que quedó clara para los físicos la existencia de la facultad connatural de la actividad, para los psíquicos les fluye desde el principio rector de igual manera que la luz del sol.

GALENO, *Sobre las partes enfermas*, II, 5, VIII, p. 127:

En buena razón hay que entender que la misma parte dirigente ve y oye, pero ve a través de los ojos y oye por medio de los oídos; sin embargo, piensa, recuerda, reflexiona y elige sin servirse de los ojos, ni de los oídos, ni de la lengua, ni de ninguna otra cosa.

Sobre las sensaciones:

AECIO, *Pareceres*, IV, 8, 1:

Los Estoicos definen así la sensación: «la sensación es una percepción o aprehensión a través de un sentido». Con muchas acepciones se emplea el término «sensación»: sensación en cuanto experiencia, en cuanto facultad y en cuanto actividad. Y la representación aprehensora se produce a través de un sentido en la misma parte dirigente. Por esta razón se les llama a su vez a los sentidos espíritus inteligentes que se extienden desde la parte dirigente hasta los órganos.

JÁMBLICO, *Sobre el alma*, I, 48, 8:

Acerca del pensamiento y todas las facultades superiores del alma, dicen los Estoicos que la razón no es innata, sino que se constituye después, sobre los catorce años, a partir de las sensaciones y representaciones.

AECIO, *Pareceres*, IV, 11, 4:

Dicen que la razón, por cuya causa somos llamados racionales, se completa con las preconcepciones durante los primeros siete años.

II.6. *Sobre el destino*

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt ...:

SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 107, 10-11:

Hablemos así a Júpiter, que gobierna esta inmensa máquina, como habla nuestro Cleantes en versos habilísimamente expresados. El ejemplo que me brinda ese varón elocuentísimo, Cicerón, me autoriza a traducirlos

a nuestra lengua. Si te gustan, tanto mejor para ti; si no te gustan, piensa que me he limitado a imitar a Cicerón:

«Condúceme, oh padre y señor del alto cielo,
adonde tú lo has querido, no hay retraso en mi obediencia,
aquí estoy dispuesto. Aunque me resista, te seguiré con mis quejas
y como malvado sufriré lo que habría podido sufrir como un hombre bueno.
Los hados conducen a quien se deja llevar, a quien se resiste lo arrastran.»

Algunas definiciones del destino:

TEODORETO, *Curación de las enfermedades griegas*, VI, 14:

Dice Crisipo el estoico que lo necesario en nada se diferencia de lo decretado por el destino y que el destino es un movimiento eterno, continuo y ordenado. Zenón de Citio llama al destino fuerza motora de la materia y también lo nombra como providencia y naturaleza. Los sucesores de éste dicen que el destino es la razón de lo regulado en el mundo por la providencia y en cambio, en otros escritos, llaman al destino serie encadenada de causas.

Que todo suceso tiene una causa y es causa a su vez de otros en la sucesión infinita de las causas:

ALEJANDRO DE AFRODISÍADE, *Sobre el destino*, capítulo 22, p. 191, 30:

Dicen que este mundo, que es uno y contiene todos los seres en sí mismo y está regido por una naturaleza vivificante, racional e inteligente, gobierna eternamente los

seres según una cierta sucesión y orden preestablecidos, surgiendo las primeras causas con las que surgen después de éstas y formando todas de este modo una unión entre sí. Nada acaece en el mundo de manera que no lo siga siempre alguna otra cosa y no se le una como a una causa y, a su vez, ninguna de las cosas que suceden después puede ser independiente de las cosas sucedidas antes de manera que no acompañe a alguna de éstas como formando unión, sino que a todo lo sucedido sigue alguna otra cosa, colgada de ello necesariamente como de una causa, y todo lo que sucede tiene algo antes de ello, a lo que está unido como a una causa. Nada, pues, en el mundo es o llega a ser sin causa, puesto que nada en él está desligado y separado de todo lo sucedido antes. Si, en efecto, se introdujera algún movimiento sin causa, el mundo, regido desde siempre según un solo orden y gobierno, se desgarraría y dividiría y ya no permanecería como único. Y tal movimiento incausado sería introducido si todas las cosas que son y que surgen no tuvieran alguna causa sucedida con anterioridad, a la que siguen necesariamente. Dicen que es igual e igualmente imposible surgir algo sin causa como surgir algo de lo que no existe. Y siendo así, el gobierno del Todo acaece de manera activa y sin cesar desde lo infinito a lo infinito.

Entre las causas existe alguna diferencia, que explican citando un enjambre de ellas: las iniciales, las concausas, las habituales, las sustentadoras, y algún otro tipo, pues no es preciso extenderse más exponiendo todo lo que dicen, sino indicar lo que resuelven en lo que respecta a la doctrina sobre el destino.

Que el asentimiento no está sujeto a la necesidad:

CICERÓN, *Sobre el destino*, 39-43:

A mí, la verdad, me parece que de las dos opiniones en

los antiguos filósofos: una, la de los que pensaban que todo sucedía por el destino, de manera que este destino ocasionaba la fuerza de la necesidad, ..., otra, la de aquellos a quienes parecía que los movimientos voluntarios del alma tenían lugar libres de cualquier destino, Crisipo quiso dar en el medio como un árbitro invocado por las dos partes, aunque más bien se acerca a aquellos que quieren librar de la necesidad a los movimientos del alma; en cambio, al expresarse, cae en tales dificultades que confirma, sin quererlo, la necesidad del destino.

Pero veamos, si te apetece, cómo es esto a propósito del asentimiento. ... Aquellos antiguos filósofos para quienes todo parecía que sucedía por el destino decían que el asentimiento se daba forzada y necesariamente. En cambio, los que disentían de éstos, libraban del destino al asentimiento y decían que, ligado el destino al asentimiento, la necesidad no podría ser eliminada de éste. Y argumentaban así: «Si todo sucede por el destino, todo sucede en virtud de una causa antecedente, y si el impulso instintivo sucede en virtud de una causa antecedente, también lo que sigue al impulso instintivo, luego también el asentimiento. Ahora bien, si la causa del impulso instintivo no reside en nosotros, tampoco el impulso instintivo mismo está en nuestro poder; si esto es así, tampoco lo que es llevado a cabo por el impulso instintivo reside en nosotros; así, pues, ni el asentimiento ni la acción están en nuestro poder. De esto se obtiene que ni el elogio es justo ni la censura, ni los premios, ni los castigos.» Siendo erróneo este razonamiento, piensan que se puede concluir con verosimilitud que no sucede por el destino todo lo que sucede.

Por su parte Crisipo, al no admitir la necesidad y pretender que nada sucede sin una causa precedente, distingue clases de causas de modo que ello le permita aceptar el destino rechazando la necesidad. Dice: «De las causas, unas son perfectas y principales, otras ayudantes y próxi-

mas. Por esta razón, cuando decimos que todo sucede por el destino en virtud de las causas antecedentes, no queremos que se entienda esto: en virtud de causas perfectas y principales, sino esto: en virtud de causas ayudantes y próximas.» Y así, de aquel razonamiento que expuse hace poco, sale al paso de la siguiente manera: «Si todo sucede por el destino, se sigue sin duda que todo sucede en virtud de causas precedentes, pero no en virtud de causas principales y perfectas, sino ayudantes y próximas. Si estas causas mismas no están en nuestro poder, no se sigue que tampoco el impulso instintivo esté en nuestro poder. En cambio esto se seguiría si dijéramos que todo sucede en virtud de causas perfectas y principales, de manera que, al no estar en nuestro poder esas causas, tampoco aquel impulso estaría en nuestro poder. Por esta razón, quienes admiten el destino de tal modo que le atribuyen la necesidad, aceptarán como bueno el razonamiento, pero no lo aceptarán quienes no llaman perfectas y principales a las causas antecedentes.»

En cuanto al hecho de que se diga que el asentimiento sucede en virtud de causas precedentes, Crisipo considera que puede explicar él fácilmente cómo es ello. Pues aunque el asentimiento no puede suceder sino motivado por la representación, sin embargo, al tener esta representación una causa próxima y no principal, el asentimiento —tal como Crisipo quiere— tiene esta explicación que dijimos hace un momento; no dice Crisipo que el asentimiento pueda suceder realmente sin alguna fuerza excitada desde fuera, pues es necesario que el asentimiento sea motivado por la representación, sino que vuelve a sus ejemplos del cilindro y del cono, que no pueden empezar a moverse si no son empujados. Y cuando esto sucede, considera Crisipo que el cilindro gira y el cono describe círculos —lo que ocurre a continuación— en virtud de su propia naturaleza. «De la misma manera —dice— que quien dio impulso al cilindro le dio el origen del movi-

miento pero no el modo giratorio de su movimiento, así el objeto externo imprimirá realmente la representación y, por así decirlo, dejará en la mente la huella de su propia apariencia, pero el asentimiento estará en nuestro poder y él, como se dijo a propósito del cilindro, empujado desde fuera, se moverá a partir de ese momento en virtud de su propia fuerza y naturaleza. Porque si se produjera alguna cosa sin una causa antecedente, sería falso que todo sucede por el destino; pero si es verosímil que a cualquier cosa que sucede antecede una causa, ¿qué podrá aducirse para que no sea necesario admitir que todo sucede por el destino? Sólamente el que se entienda la distinción y diferencias de las causas.»

II.7. *Sobre los dioses*

Sobre la existencia de los dioses:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, IX, 133:

Zenón proponía el siguiente razonamiento: «Es razonable que se honre a los dioses. Pero no lo sería si no existieran; luego existen los dioses.»

Que la noción de los dioses está formada en la mente de los hombres por cuatro causas:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 13-15:

Cleantes dijo que la noción de los dioses está formada en la mente de los hombres por cuatro causas. Estableció como primera la que se origina por la adivinación de las cosas futuras; como segunda, la que se nos alcanza por la cantidad de bienes que se recogen gracias a la templanza del cielo, a la fecundidad de la tierra y a la abundancia de

otras muchas bondades; como tercera, el terror que infunden en el espíritu los rayos, las tormentas, los aguaceros, la nieve, el granizo, la desolación, la peste, los movimientos y frecuentes fragores de la tierra, las lluvias de piedras y las gotas de lluvia como de sangre, los desprendimientos o las súbitas resquebrajaduras de la tierra, también los fenómenos anormales en hombres y animales, las estrellas fugaces y esas estrellas que los griegos llaman «cometas»[44] y nosotros «de largos rizos», ... y el doble sol, ... todo lo cual ha aterrado a los hombres y les ha hecho pensar en un cierto poder celeste y divino; la cuarta causa, y con mucho la más importante, es la regularidad del movimiento y de los cambios periódicos del cielo, del sol, de la luna y la diferencia, variedad, belleza, orden, de todos los astros, cuya contemplación es suficiente por sí misma para indicar que tales cosas no son producto del azar.

Sobre Dios y el mundo:

CICERÓN, *Académicos Primeros*, II, 126:

Zenón y casi todos los demás Estoicos consideran al éter como dios supremo, dotado de una mente por la que todo se gobierna.

TERTULIANO, *A los paganos*, II, 4, 10:

Zenón separa de Dios la materia del mundo y dice que él pasa a través de ella como la miel por un panal.

SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 9, 16:

«¿Cómo será la vida del sabio si se queda sin amigos, metido en prisión, abandonado en algún país extranjero, retenido en una larga navegación o arrojado a una costa

[44] Esto es, en griego, «de largos cabellos».

desierta?» Como será la de Júpiter cuando, disuelto el mundo y confundidos los dioses en uno sólo, deteniéndose la naturaleza durante un momento, descanse en sí mismo entregado a sus pensamientos. Algo semejante hace el sabio: se retira en sí mismo, está consigo.

Que la norma común es la recta razón y está en Zeus:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 88:

La norma común, que es la recta razón, camina por entre todas las cosas y ella misma está en Zeus, que dirige y gobierna a los seres.

Himno a Zeus de Cleantes:

ESTOBEO, *Selecciones*, I, 1, 12:

¡Zeus, el más glorioso de los inmortales, multinombre, siempre todopoderoso,
causa primera de la naturaleza que todo lo gobiernas con la ley,
yo te saludo! Pues a ti deben invocarte todos los mortales,
ya que son tu linaje y como un don han recibido la imitación de tu voz
sólamente ellos, de cuantos seres perecederos viven y se arrastran sobre la tierra;
por ello te cantaré y celebraré siempre tu poder.
A ti, ciertamente, todo este universo que rodea a la tierra
te obedece, adonde tú lo lleves, y consiente tu poder.
Tal es el instrumento que tienes en tus manos invencibles:
el rayo de doble filo, inflamado, siempre vivo,

pues bajo sus golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza;
con él tú diriges una razón común que a todo
trasciende, mezclada con las grandes y pequeñas luces del universo;
con él a tanto tú has llegado, rey supremo de todo.
Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!,
ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar,
excepto cuanto llevan a cabo los malvados en su locura;
pero tú sabes ajustar lo desmesurado
y ordenar lo desordenado y lo no amable es para ti amable.
De tal modo, pues, has armonizado en la unidad lo bueno y lo malo,
que de todo llega a haber una sola razón siempre existente,
que abandonan, huyendo de ella, cuantos son malvados de entre los mortales,
los desgraciados, que continuamente ansiando la posesión de bienes,
ni ven ni escuchan la ley común de Dios:
si la obedecieran con inteligencia vivirían con bien.
Pero ellos, al contrario, se dirigen en su locura unos a un mal, otros a otro,
unos teniendo un celo desmesurado, amigo de terribles contiendas,
otros entregados a las malas artes sin pauta alguna
y otros al relajo y a los placenteros asuntos del cuerpo;
hacia aquí y hacia allá son llevados
buscando afanosamente todo lo contrario de lo que llega a ser.
Así que, ¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!,
aparta a los hombres de la triste ignorancia,
disípala tú, padre, del alma y concédenos alcanzar
el conocimiento, con cuyo apoyo tú gobiernas todo con

justicia,
a fin de que, agraciados con ese don, te lo devolvamos honrándote,
alabando tus obras sin cesar, como conviene
a quien es mortal, pues ni para los mortales hay homenaje más grande,
ni para los dioses, que alabar siempre con justicia la ley común.

III. Ética

III.1. *Sobre el fundamento del bien*

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 87-89:

Zenón, en su libro *Sobre la naturaleza del hombre*, fue el primero en establecer como fundamento el vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la virtud, pues la naturaleza nos lleva hacia ésta. E igualmente Cleantes en su libro *Sobre el placer*. ... Es igual vivir según la virtud que vivir según la experiencia de lo que es conforme a la naturaleza, como dice Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los fundamentos*. Pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esta razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre todas las cosas y es la misma para Zeus, guía par lo que atañe al gobierno de los seres. Y esto mismo es la virtud del hombre feliz y el flujo sin trabas de la vida, cuando todo se realiza de acuerdo con el *daimon*[45] de cada uno y según el desig-

[45] Aquí, dios o genio que acompaña a cada hombre a lo largo de su vida y simboliza su destino.

nio de quien gobierna el Todo. ... Crisipo entiende la naturaleza con la que es necesario vivir en conformidad como la naturaleza humana común e individual. Cleantes, en cambio, toma la naturaleza a la que hay que adecuarse como la naturaleza humana común sólamente, y no la particular. La virtud es una disposición acordada y puede ser escogida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo externo; en ella está la felicidad, en tanto que es el alma preparada para el acuerdo de toda la vida.

III.2. *Sobre el bien y el mal*

Sobre lo bueno, lo malo y lo indiferente:

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 5:

De las cosas que existen, dice Zenón, unas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Buenas son la prudencia, la templanza, la justicia, el valor, y todo lo que es virtud o participa de la virtud; malas son la irreflexión, la intemperancia, la injusticia, la cobardía, y todo lo que es maldad o participa de la maldad; e indiferentes son la vida y la muerte, la buena y la mala reputación, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la salud, y cosas parecidas a éstas.

Sobre los bienes y las virtudes, los males y los defectos:

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 5:

De los bienes, unos son virtudes, otros no. Por ejemplo, la inteligencia, la prudencia, el valor, son virtudes, pero la gracia, la alegría, el ánimo, la decisión y cosas semejantes no son virtudes. De las virtudes, unas son

conocimientos y saberes de algo, otras no. Por ejemplo, la inteligencia, la prudencia, la justicia, el valor, son conocimientos y saberes de algo, pero la magnanimidad, el vigor y la fuerza de alma no son conocimientos ni saberes de algo. Y análogamente, de los males, unos son defectos, otros no. Por ejemplo, la insensatez, la injusticia, la cobardía, la pequeñez y debilidad de alma, son defectos, pero la pena, el miedo y cosas semejantes no son defectos, De los defectos, unos son desconocimientos e inhabilidades de algo, otros no. Por ejemplo, la insensatez, la intemperancia, la injusticia, la cobardía, son desconocimientos e inhabilidades de algo, pero la pequeñez y debilidad de alma no son desconocimientos ni inhabilidades de algo.

Sobre el bien y sus acepciones:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, XI, 22-27:

Los Estoicos, ateniéndose a las —por así decir— concepciones comunes, definen el bien de la siguiente manera: «el bien es la utilidad o ninguna otra cosa que la utilidad», y dicen que la utilidad es la virtud y la acción buena, y la ninguna otra cosa que la utilidad es el hombre bueno y el amigo. Pues la virtud, establecida en cierto modo como lo que es dirigente, y la acción buena, siendo un cierto tipo de actividad en relación con la virtud, son abiertamente utilidad, y por otra parte el hombre bueno y el amigo, siendo a su vez cosas buenas también ellos mismos, ni se diría que son utilidad ni otra cosa que utilidad por esta causa: las partes, dicen los Estoicos, ni son lo mismo que el todo ni otra cosa que el todo, del mismo modo que ni la mano es lo mismo que el hombre entero, pues la mano no es el hombre entero, ni otra cosa que el hombre entero, pues el hombre es considerado hombre entero con la mano.

En consecuencia, puesto que la virtud es parte del hombre bueno y del amigo, y las partes ni son lo mismo que el todo ni otra cosa que el todo, se dice que el hombre bueno y el amigo no son otra cosa que utilidad. De manera que todo bien es abarcado por la definición si es directamente utilidad y si no es otra cosa que utilidad. A continuación, y según un orden establecido, dicen que el bien tiene tres acepciones y bosquejan cada uno de los significados según su particular interpretación. Se llama bien según la primera acepción, dicen, a aquel por el cual o a partir del cual se obtiene utilidad, y éste es ciertamente el principal de los bienes y la virtud, pues de ésta, como de una fuente, brota toda utilidad de modo natural. Se llama bien según la segunda acepción a aquel en cuya compañía se obtiene utilidad: así, no sólo las virtudes serán llamadas bienes, sino también las acciones que resultan de ellas, si también en la compañía de tales acciones se obtiene utilidad. Y se llama bien según la tercera y última acepción a aquel capaz de ser útil, abarcando esta definición las virtudes y las acciones virtuosas, los amigos y los hombres buenos, los dioses y los *dáimones*[46] buenos.

Ibidem, 30:

Los Estoicos pretenden, a propósito de la acepción de bien, que el segundo significado abarca al primero y el tercero a los otros dos.

Ibidem, 33:

«Cuando decimos "bien es aquel por cuya compañía se obtiene utilidad", decimos lo mismo que "bien es aquel por cuya compañía se obtiene utilidad en alguna de las cosas de la vida". Pues así cada una de las diferen-

[46] Véase la nota anterior.

tes clases de virtudes resultará un bien, no aportando ser útil en general sino haciendo obtener utilidad en alguna de las cosas de la vida, como la inteligencia, en tener entendimiento, o la prudencia, en ser prudente».

III.3. *Sobre lo indiferente*

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 101-103:

Dicen que, de las cosas que existen, unas son buenas, otras malas y otras ni buenas ni malas. ... Todo lo que no es bueno ni malo, ni es útil ni perjudica, como la vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la buena reputación, el origen noble, y lo contrario de estas cosas, la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la pobreza, la mala reputación, el origen bajo y cosas parecidas a éstas. Así dicen Hecatón[47] en el libro séptimo de su obra *Sobre los fundamentos*, Apolodoro[48] en su *Ética* y Crisipo. Esas cosas, en efecto, no son buenas, sino indiferentes, enaltecidas dentro de su clase. Como es propio del calor el calentar, no el enfriar, así también es propio del bien el ser útil, no el perjudicar; pero la riqueza y la salud no son más útiles que perjudican, luego no son bienes la riqueza ni la salud. Y todavía dicen: de aquello de lo que es bueno y malo servirse, eso no es un bien; pero he aquí que de la riqueza y de la salud es bueno y malo servirse, luego no es un bien la riqueza ni la salud.

Ibidem, 104:

Ser útil es mover o detener en relación con la virtud, perjudicar es mover o detener en relación con la maldad.

---

[47] Filósofo de la Estoa Media.

[48] Ya citado anteriormente.

Sobre las diferencias entre las cosas indiferentes; sobre las cosas «enaltecidas» y «rebajadas»:

CICERÓN, *Académicos Segundos*, I, 36-37:

Las demás cosas, aunque no fueran buenas ni malas, Zenón decía que unas eran conforme a la naturaleza, otras en contra. Puestas en medio de éstas incluía otras. Las que eran conforme a la naturaleza decía que debían ser escogidas y juzgarse dignas de cierto valor, y lo contrario las contrarias a la naturaleza. A las que no eran lo uno ni lo otro dejaba en medio y no les concedía absolutamente ningún valor. Pero de las cosas que debían ser escogidas, unas debían ser valoradas en más, otras en menos. A las que en más las llamaba «enaltecidas» y «rebajadas» a las que en menos.

CICERÓN, *Sobre los fundamentos del bien y del mal*, III, 50-52:

Dejando establecido de modo suficiente que el bien es sólamente aquello que es honesto y el mal sólamente aquello que es vergonzoso, quieren después que, entre aquellas cosas que nada valen para vivir feliz o desgraciadamente, hay sin embargo alguna diferencia, de manera que, de entre tales cosas, unas tienen valor, otras lo contrario, y otras ni lo uno ni lo otro. Además, de entre las cosas que deben ser valoradas, algunas tienen motivo suficiente para que sean antepuestas a otras, como la salud, la plenitud de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas, y cosas semejantes, otras en cambio no son de ese tipo. E igualmente, de entre las cosas que no son dignas de alguna valoración, una parte tiene suficiente motivo para que sean rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la deshonra, y cosas semejantes a éstas, y otra parte no es así. De aquí salió aquello que Zenón

llamó *proēgménon*[49] y *apoproēgménon*[50], su contrario. ... No está de más, para que se entienda más fácilmente el significado de la palabra, exponer los motivos de Zenón para acuñarla. De la misma manera, dice Zenón, que nadie en la corte dice del mismo rey que ha sido como enaltecido a una dignidad, esto es, *proēgménos*, sino de aquellos que han sido honrados de alguna manera y su clase accede muy de cerca, aunque esté en segundo lugar, al lugar preeminente del rey, así en la vida deben ser llamadas *proēgména*, esto es, «enaltecidas», no las cosas que están en primer lugar, sino las que ocupan el segundo.

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 8:

De las cosas que tienen valor, unas tienen mucho valor, otras poco. E igualmente también, de las cosas que carecen de valor, unas carecen mucho de valor, otras menos. Las que tienen mucho valor son llamadas «enaltecidas», las que carecen mucho de valor son llamadas «rebajadas»; fue Zenón quien puso el primero tales denominaciones a las cosas. Dicen que «enaltecido» es lo que, siendo indiferente, escogemos según un criterio que sirve de guía. El mismo criterio hay para lo «rebajado» y, de forma correspondiente, los mismos ejemplos. Ninguno de los bienes es algo «enaltecido» por el hecho de que ellos mismos tengan el valor más grande. Lo «enaltecido», que ocupa el segundo lugar y tiene un valor secundario, se aproxima de algún modo a la naturaleza de los bienes: en una corte, por ejemplo, el rey no es uno de los enaltecidos, pero sí los situados detrás de él. Y se llaman cosas «enaltecidas», no por contribuir a algún tipo de felicidad y unir a ella, sino

[49] En griego en el original: «lo enaltecido».
[50] «Lo rebajado.»

porque es necesario hacer la elección de estas cosas frente a las «rebajadas».

CICERÓN, *Sobre los fundamentos del bien y del mal*, III, 20:

Dicen que tiene valor[51] aquello que es por sí mismo conforme a la naturaleza o procura algo semejante, de manera que sea digno de elección al tener alguna importancia digna de valoración, que ellos llaman *axía*[52]; y que, al contrario, no tiene valor lo que es contrario a lo anterior.

III.4. *Sobre el impulso y la elección*

SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 113, 18:

Todo ser animado y dotado de razón nada hace si primero no ha sido estimulado por la representación de alguna cosa, si, después, no ha tomado el impulso y si, posteriormente, el asentimiento no ha confirmado este impulso. Diré qué es el asentimiento: «debo caminar»; camino sólo cuando me he dicho esto y he aprobado esta opinión mía.

DIÓGENES, *Vidas de filósofos*, VII, 85-86:

Dicen que el primer impulso del ser vivo es cuidar de sí mismo, familiarizándolo la naturaleza consigo mismo desde el principio; así dice Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los fundamentos*, al indicar que el primer familiar de todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia de ésta, pues ni era razonable que el ser vivo fuera extraño a sí mismo, ni era razonable que

[51] *«aestimabile.»*

[52] En griego en el original: «valor (en sentido moral)».

la naturaleza que lo creó ni lo hiciera extraño ni lo hiciera familiar a sí mismo. Queda por decir, pues, que la naturaleza que lo constituyó lo familiarizó consigo mismo; de este modo, efectivamente, rechaza lo que le perjudica y admite lo familiar. Y eso que dicen algunos[53] que el primer impulso de los seres vivos es hacia el placer, declaran los Estoicos que es falso. Pues el placer, dicen, si en efecto se da, es una manifestación ulterior, cuando la naturaleza, por sí misma, ha buscado y tomado lo que se adapta a la constitución del ser vivo; así se produce la alegría en los animales y la verde lozanía en las plantas. Ninguna diferencia, dicen, puso la naturaleza en las plantas y en los animales, puesto que, excluidos el impulso y la sensación, también la naturaleza gobierna a aquellas, y en nosotros hay algo como vegetal. Y habiéndoseles agregado a los animales de manera sobreabundante el impulso, con cuyo uso tienden a las cosas familiares, para éstos lo que es según la naturaleza es regirse con lo que es según el impulso. Y dada la razón a los racionales como un gobierno más perfecto, para éstos vivir según la recta razón es vivir según la naturaleza. Pues la razón se agrega como una artesana del impulso.

FRONTÓN, *Cartas a Marco Aurelio Antonino sobre la elocuencia*, 176, 8-9:

¿Quién duda que el sabio se distingue del no sabio muy principalmente por su decisión y elección de las cosas y por su opinión? Puesto que si se da la opción y elección de las riquezas y de la pobreza, aunque unas y otra carezcan de maldad y virtud, la elección sin embargo no carece de alabanza y de culpa. Pues deber propio del sabio es elegir rectamente y no anteponer o posponer erróneamente. Si me preguntaras si deseo una

[53] Epicuro.

buena salud, ciertamente diría que no si fuera filósofo, pues al sabio nada le está permitido desear o apetecer que la suerte haga desear en vano, y nada deseará que vea puesto en las manos del azar.

III.5. *Sobre la virtud*

Definición de virtud:

PLUTARCO, *Sobre la virtud moral*, capítulo 3, p. 441c:

Todos estos en común (Menedemo[54], Aristón[55], Zenón, Crisipo) establecen como principio que la virtud es una disposición de la parte dirigente del alma y una facultad producida por la razón, o más bien la razón acorde consigo misma, firme y constante. Y piensan que lo pasional e irracional del alma no se distingue de lo racional por diferencia o naturaleza alguna, sino que la misma parte del alma que llaman precisamente pensamiento y parte dirigente, cambiándose completamente y transformándose en medio de las pasiones y alteraciones según el estado o la disposición, se vuelve maldad y virtud y nada de irracional hay en esa parte, sino que se la llama así cuando, por el exceso de impulso que se vuelve fuerte y prepotente, se deja llevar por algo extraño frente a la razón que elige; pues incluso la pasión es una razón defectuosa y desmedida, la vehemencia de una decisión mala y equivocada, la fuerza que somete.

---

54 Menedemo de Eretria, siglos IV-III a. d. C., filósofo erístico de la escuela de Megara.

55 Aristón de Quíos, siglo III a. d. C., discípulo de Zenón, de quien discrepó doctrinalmente.

PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los Estoicos*, capítulo 7, p. 1034d:

Dice Cleantes en sus escritos de Física que «la tensión del alma es una llamarada y si se da abundantemente para cumplir lo que nos concierne, se llama fuerza y vigor», y añade textualmente, «la fuerza misma y el vigor, cuando se da en medio de lo que ha de soportarse, es dominio de sí mismo; cuando se da en medio de lo que ha de aceptarse, es valor; en las estimaciones, justicia; en las elecciones y abstenciones, prudencia».

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 90:

Virtud es la perfección de cualquier cosa en general, como, por ejemplo, la perfección de una estatua; hay perfecciones que no son intelectuales, como la salud, otras sí, como la prudencia.

CICERÓN, *Charlas en Túsculo*, IV, 34:

Virtud es una disposición constante y acorde del alma, que hace dignos de alabanza a aquellos en quienes está presente. ... La virtud misma puede ser llamada, de forma brevísima, la recta razón.

SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 31, 8:

Para que la virtud sea perfecta, debe añadirse una regularidad y continuidad de vida acorde consigo misma por en medio de todas las cosas; esto no puede ser si no se da el conocimiento de las cosas y el saber por el que se conoce lo humano y lo divino.

CICERÓN, *Sobre las leyes*, I, 25:

La virtud es la misma en los hombres y en los dioses y en ningún otro linaje se encuentra. Y la virtud no es

otra cosa que la naturaleza perfecta y llevada a su punto culminante.

Si la virtud puede perderse:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 89:

El ser dotado de razón se pervierte, bien por las cualidades persuasorias de las cosas externas, bien por la comunicación con los compañeros, pues la naturaleza da orígenes no pervertidos.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 127:

Dice Crisipo que la virtud puede perderse, y Cleantes que no puede perderse; el uno, que puede perderse a causa de la borrachera y de la bilis negra; el otro, que no puede perderse a causa de la firmeza de las aprehensiones.

Sobre las diferentes virtudes y sus contrarios:

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 5:

La prudencia es un conocimiento de lo que debe hacerse y no debe hacerse y de lo que no es lo uno ni lo otro, o un conocimiento de lo bueno y de lo malo y de lo que no es lo uno ni lo otro para la condición de animal social. Y de parecida manera nos invitan a escuchar acerca de las demás virtudes. La templanza es un conocimiento de lo que debe tomarse y de lo que debe rechazarse y de lo que no es lo uno ni lo otro; la justicia es un conocimiento que distribuye la consideración que se debe a cada cosa; el valor es un conocimiento de lo temible y de lo no temible y de lo que no es lo uno ni lo otro; la insensatez es un desconocimiento de lo bueno y

de lo malo y de lo que no es lo uno ni lo otro, o un desconocimiento de lo que debe hacerse y no debe hacerse y de lo que no es lo uno ni lo otro; la intemperancia es un desconocimiento de lo que debe tomarse y de lo que debe rechazarse y de lo que no es lo uno ni lo otro; la injusticia es un desconocimiento que no distribuye la consideración que se debe a cada cosa [56]; la cobardía es un desconocimiento de lo temible y de lo no temible y de lo que no es lo uno ni lo otro. De forma parecida definen las demás virtudes y defectos, ateniéndose a lo ya expresado. Más en general, dicen que la virtud es una disposición del alma acorde consigo misma a lo largo de toda la vida.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 92-93:

De entre las virtudes, unas son principales y otras subordinadas a éstas. Las principales son la prudencia, el valor, la justicia, la templanza, y en la línea de éstas, la grandeza de alma, el dominio de sí mismo, la fortaleza, la sagacidad, el buen consejo. La prudencia es un conocimiento de lo malo y de lo bueno y de lo que no es lo uno ni lo otro; la justicia es un conocimiento de lo que se debe elegir y de aquello de lo que uno debe precaverse y de lo que no es lo uno ni lo otro [57] ... La grandeza de alma es un conocimiento o estado que actúa muy por encima de lo que sucede en común a malos y a buenos; el dominio de sí mismo es una disposición no transgresora de lo que es según la recta razón o un estado invencible por los placeres; la fortaleza es un conocimiento o estado de aquello en lo que se debe perseverar y no se debe perseverar y de lo que no es lo

---

[56] Añadida o suplida en el texto original toda esta última frase.

[57] Indica Arnim que no es ésta la definición de la justicia, *vid.*, *SVF*, III, 265, así como la falta, a continuación, de las definiciones del valor y de la templanza.

uno ni lo otro; la sagacidad es un estado inventivo de lo que conviene en un momento dado; el buen consejo es un conocimiento de considerar qué cosas y cómo las haremos actuando con provecho.

Y análogamente también, de entre los vicios, unos son principales y otros inferiores a éstos, como, entre los primeros, la insensatez, la cobardía, la injusticia, la intemperancia, y, en los inferiores a éstos, la falta de autodominio, la lentitud de comprensión y el mal consejo. Los vicios son desconocimientos de aquello de lo que son conocimientos las virtudes.

Que las virtudes son seres animados:

SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 113, 1-5, 24:

Deseas que te escriba contándote mi parecer sobre esta cuestión tratada entre nuestros Estoicos: si la justicia, el valor, la prudencia y las demás virtudes son seres animados. Con finezas como ésta hemos conseguido, carísimo Lucilio, dar la impresión de emplear la inteligencia en cosas vanas y gastar nuestro ocio en disputas nada provechosas. Haré lo que deseas, exponiendo cuál es el parecer de nuestros Estoicos; ...diré, pues, qué cosas son las que ha movido a los antiguos Estoicos o qué cosas son las que los antiguos Estoicos han movido. Es evidente que el ánimo[58] es un ser animado ya que a él mismo se debe que seamos seres animados y de él han derivado este nombre de seres animados; ahora bien, la virtud no es otra cosa que el ánimo que está en alguna disposición, luego la virtud es un ser animado. Además, la virtud obra cosas; ahora bien, nada puede ser obrado sin impulso: si tiene impulso, que ninguna cosa lo tiene si no el ser animado, la virtud es un ser

[58] O principio vital.

animado. «Si la virtud —dicen— es un ser animado, ella misma tiene a la virtud.» ¿Por qué no podría tenerse a sí misma? De la misma manera que el sabio obra todo por la virtud, igualmente la virtud obra todo por sí. «Por consiguiente —dicen— todos los saberes, todo lo que pensamos y abarcamos con la mente son seres animados. De ello se sigue que muchos miles de seres animados habitan en la estrechez de nuestro pecho y que cada uno de nosotros seamos o poseamos muchos seres animados.» ¿Quieres saber qué se responde a esto? Cada una de estas cosas será un ser animado, pero en conjunto no lo serán. ¿Por qué? Te lo diré si me prestas tu agudeza y atención. Cada ser animado debe tener una sustancia propia; todos esos tienen en común un solo ánimo, por consiguiente pueden ser uno a uno seres animados, pero en conjunto no pueden. Yo soy ser animado y también hombre, sin embargo no dirás que yo soy dos. ¿Por qué? Porque esos dos deberían estar separados. Esto es lo que quiero decir: uno debe haberse desprendido del otro para que sean dos. Toda cosa múltiple que se encuentra en una sola cosa pertenece a una sola naturaleza, por consiguiente es una sola cosa. Mi ánimo es un ser animado y yo también soy un ser animado, sin embargo no somos dos. ¿Por qué? Porque mi ánimo forma parte de mí. Una cosa podrá ser enumerada independientemente cuando independientemente se tenga a sí misma, pero cuando sea miembro de una cosa no podrá aparecer como otra. ¿Por qué? Lo diré: porque lo que es otra cosa debe ser suyo, propio, entero y completo en sí mismo...

«Las virtudes no son —dicen— un conjunto de seres animados y, sin embargo, son seres animados. Pues de la misma manera que alguien es poeta y también orador, y sin embargo es uno solo, así también estas virtudes de que hablamos son seres animados, pero no son un conjunto de ellos.»

III.6. *Sobre las pasiones*

Definición de pasión:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 110:

La pasión es, según Zenón, una agitación irracional del alma y en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas*, II, p. 460:

El impulso es un empuje del pensamiento hacia algo o a partir de algo y la pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa la medida de lo razonable, o un impulso que se deja llevar y desobedece a la razón. Las pasiones son, pues, movimientos del alma en contra de la naturaleza por su desobediencia a la razón.

PLUTARCO, *Sobre la virtud moral*, capítulo 3, p. 441c:

Todos estos en común (Menedemo, Aristón, Zenón, Crisipo) establecen como principio que la virtud es una disposición de la parte dirigente del alma y una facultad producida por la razón, o más bien la razón acorde consigo misma, firme y constante. Y piensan que lo pasional e irracional del alma no se distingue de lo racional por diferencia o naturaleza alguna, sino que la misma parte del alma que llaman precisamente pensamiento y parte dirigente, cambiándose completamente y transformándose en medio de las pasiones y alteraciones según el estado o la disposición, se vuelve maldad y virtud y nada de irracional hay en esa parte , sino que se la llama así cuando, por el exceso de impulso que se vuelve fuerte y prepotente, se deja llevar por algo extraño frente a la razón que elige; pues incluso la pasión es una razón defectuosa y desmedida, la vehe-

mencia de una decisión mala y equivocada, la fuerza que somete.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 111:

Les parece a los Estoicos que las pasiones son juicios, tal como dice Crisipo en su obra *Sobre las pasiones*. Pues la avaricia es la asunción de que el dinero es un bien, y de modo paralelo cabría decir de otras como la embriaguez y la intemperancia.

Que el exceso es la fuente de todas las pasiones:

CICERÓN, *Charlas en Túsculo*, IV, 22:

Dicen los Estoicos que la fuente de todas las pasiones es el exceso, que es la total ausencia de la recta razón en la mente, y tan alejado de las prescripciones de la razón que de ningún modo pueden ser dirigidos ni contenidos los impulsos del alma. Así como la moderación calma los impulsos, hace que éstos obedezcan a la recta razón y hace guardar prudencia en los juicios de la mente, así el exceso, enemigo de ésta, inflama por completo el estado del alma, lo altera, lo excita, y de este modo los pesares, los temores y todas las demás pasiones nacen de él.

Sobre las diferentes pasiones:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 110:

Las principales pasiones, ... según dice Zenón en su obra *Sobre las pasiones*, constituyen cuatro clases: dolor, miedo, deseo y placer.

CICERÓN, *Charlas en Túsculo*, III, 24-25:

Todas las causas de las pasiones residen en la opinión, y no sólo la causa del pesar, sino también las de todas las demás pasiones, que son muchas individualmente y se dividen en cuatro clases. Pues siendo toda pasión un movimiento del alma alejado de la razón, o bien despreciativo o desobediente de ella, y siendo provocado este movimiento en dos direcciones, por la opinión de lo que es bueno y de lo que es malo, cuatro son las pasiones que se dividen en uno y otro sentido. Y así dos son pasiones motivadas por la opinión de lo que es bueno, de las que una, el placer gesticulante, esto es, la alegría desbordada sin medida, es una pasión motivada por la opinión de que algo presente es un bien grande, y la otra, la avidez, que también puede llamarse correctamente la pasión del deseo caprichoso, es la apetencia desmedida de lo opinado como un bien grande, y no atemperada a la razón. Así, pues, estas dos clases, placer gesticulante y deseo caprichoso, son pasiones producidas por la opinión de las cosas que son buenas, del mismo modo que las otras dos, temor y pesar, son pasiones producidas por la opinión de las cosas que son malas. Pues el temor es la opinión de que un gran mal amenaza, y el pesar es la opinión de estar ante un gran mal, y ciertamente opiniones actuales de que tal cosa es un mal, de modo que parezca lógico atormentarse en él, o dicho de otro modo, de modo que quien se duela opine que debe dolerse.

III.7. *Sobre las acciones*

Sobre «lo conveniente» y las cosas convenientes perfectas o rectas acciones:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 107-108:

Dicen que «conveniente» es lo que, una vez hecho, tiene una razonable justificación, como por ejemplo, una disposición consecuente en la vida, que precisamente se da entre los animales y las plantas; pues también entre éstos podemos observar la conducta de hechos convenientes. Zenón fue el primero que utilizó el término *kathêkon* «conveniente», acuñada esta denominación a partir de *katá tinas hêkein* «extenderse, alcanzar a alguien», esto es, «concernir a alguien». La acción misma de lo conveniente es familiar a las organizaciones naturales.

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 8:

«Lo consecuente» es, tratando el asunto de las «cosas enaltecidas», el punto principal acerca de «lo conveniente». La definición de «lo conveniente» es «la disposición consecuente en la vida, lo que, una vez hecho, tiene una razonable justificación»; y frente a lo conveniente, lo contrario. Esto se da también entre los animales irracionales, pues también aquellos obran en consecuencia con su propia naturaleza; entre los animales racionales se cumple así: «la disposición consecuente en la vida». Y de las cosas convenientes dicen que unas son perfectas, que también son llamadas rectas acciones. Rectas acciones son las que se llevan a cabo virtuosamente, como, por ejemplo, obrar prudentemente o con justicia. Y no son rectas acciones las que no son así y por tanto no las llaman cosas convenientes perfectas,

sino indiferentes, como, por ejemplo, casarse, ser embajador, discutir, y cosas semejantes a éstas.

Ibidem, II, 7, 11a:

Dicen que una recta acción es lo conveniente y contiene todos los números[59], o ... una cosa conveniente perfecta. Y una acción culposa, la que se hace contra la recta razón o aquella en la que algo conveniente es desatendido por un ser racional.

Sobre las cosas convenientes prescindiendo y dependiendo de las circunstancias:

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 109-110:

Unas son cosas convenientes prescindiendo de las circunstancias y otras dependiendo de las circunstancias. Prescindiendo de las circunstancias son éstas: cuidarse de la salud y de los sentidos, y cosas semejantes. Y dependiendo de las circunstancias, mutilarse a sí mismo y tirar las riquezas. Y análogamente cabe decir de las cosas contrarias a lo conveniente. Además, de las cosas convenientes unas convienen siempre y otras no siempre. Conviene siempre vivir virtuosamente, y no siempre, preguntar, responder, pasear disertando y cosas semejantes. De forma paralela cabe decir asimismo de las cosas contrarias a lo conveniente. Y también en las cosas indiferentes se da algunas veces lo conveniente, como, por ejemplo, que los jóvenes obedezcan a los preceptores.

[59] Se trata, quizá, de una influencia pitagórica.

III.8. *Sobre el sabio y el no sabio*

PLUTARCO, *Sobre las ideas comunes contra los Estoicos*, capítulo 10, p. 1063a:

Dicen que así como el que está sumergido a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el sumergido a quinientas brazas, así los que se aproximan a la virtud no están menos en la maldad que quienes están lejos; y del mismo modo que los ciegos son ciegos aunque estén a punto de recobrar la vista, así los que hacen progresos continúan sin entendimiento y viles hasta que recobran la virtud.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 119:

Los buenos, los sabios, son parecidos a los dioses, pues tienen en sí mismos algo como divino; en cambio el malo, el no sabio, es ateo; pero hay dos clases de ateos: el contrario a los dioses y el que no hace caso alguno de ellos, y este último no es precisamente el malo.

Que la amistad sólo se da en el sabio:

ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 11m:

El bueno, el sabio, que es sociable, hábil, persuasivo y persigue en su trato la benevolencia y la amistad, es lo más armonioso que pueda darse para con la multitud de los hombres, y por esto es también amable, agradable, convincente, y aún astuto, certero, oportuno, ingenioso, llano, no rebuscado, sencillo y sincero; en cambio el malo, el no sabio, es culpable de todo lo contrario. Dicen los Estoicos que ironizar es propio de los no sabios, pues un hombre franco y sabio no ironiza; y lo mismo cabe decir de hacer sarcasmos, que es ironizar

con burlas. Solamente admiten la amistad en los sabios, puesto que sólo en ellos se da concordia con respecto a las cosas de la vida, y la concordia es un conocimiento de lo que es bueno para todos. La amistad auténtica, y no la de nombre falso, es imposible sin fidelidad y constancia; en los no sabios, que son infieles e inconstantes y les gustan las querellas, no existe la amistad y se dan otras relaciones y ataduras sometidas a necesidades y doctrinas ajenas. Dicen también que sentir afecto, consagrarse a algo y amar es propio de sabios solamente.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 124:

Dicen los Estoicos que la amistad sólo se da en los buenos, los sabios, puesto que un día y otro son iguales a sí mismos. Y la amistad consiste en hacer comunes las cosas de la vida, tratando a nuestros amigos como a nosotros mismos. Opinan que el amigo ha de ser elegido por sus propias cualidades y que es bueno tener muchos amigos. Entre los malos, los no sabios, no existe la amistad y ninguno de ellos tiene amigos.

Sobre el sabio y la política:

SÉNECA, *Sobre el ocio*, III, 2:

Dice Zenón: el sabio accederá a la política, si nada se lo impide.

SÉNECA, *Sobre la serenidad del alma*, I, 10:

De acuerdo con ellos, sigo resueltamente a Zenón, Cleantes y Crisipo: aunque ninguno de éstos accedió a la política, sin embargo ninguno lo impidió.

III.9. *Sobre la República. Constitución o régimen ideal para todos los hombres*

PLUTARCO, *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno,* I, 6:

La muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a este único principio: que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común. Esto escribió Zenón representándoselo como sueño o imagen de un buen ordenamiento y República para el filósofo.

Índice de términos técnicos más importantes

Se citan los términos griegos —con transcripción— y latinos que dan nombre a los conceptos, ideas o descripciones significativos dentro de las tres secciones, Lógica, Física y Ética, en que los Estoicos dividieron su sistema filosófico; a continuación se indica su traducción. Debe recordarse que algunos de tales términos fueron ya empleados o son igualmente conspicuos en sistemas anteriores o contemporáneos.

Lógica

adsensio: «asentimiento»
adsensus: «asentimiento»
adýnaton: «(proposición) imposible»
aísthēsis: «sensación»
aisthētón: «lo sensible»
aitiôdes: «(proposición no simple) causal»
alēthḗs): «(argumento) verdadero»
anankaîon: «(proposición) necesaria»
euktikón: «rogativo»
anatýpōma: «representación»
antikeímena: «los opuestos»
antikeímenon makhómenon: «opuesto incompatible»
antipeponthós: «(predicado invertido) autoexperimentado»
aóriston: «(proposición simple) indeterminada»
apérantos: «(argumento) inconclusivo»

apodeiktikós: «(argumento) demostrativo»
apódeixis: «demostración»
apophantikón: «declarativo»
apophatikón: «(proposición simple) negativa»
aratikón: «imprecativo»
arnētikón: «(proposición simple) denegativa»
ars: «(un) saber»
asyllógistos: «(argumento) asilogístico»
autotelés: «(decible) completo en sí mismo»
axíōma: «proposición»

comprehendere: «aprehender»
quod comprehendi potest: «lo que puede ser aprehendido» (griego: *katalēptón)*
comprehendibile visum: «representación aprehensora» (griego: *katalēptikḕ phantasía)*
comprehensio: «aprehensión» (griego: *katálēpsis)*

dialektikḗ: «Lógica», «técnica del razonamiento»
diedseugménon: «(proposición no simple) disyunta o disyuntiva»
dynatón: «(proposición) posible»

ekphorá: «enunciado»
ellipés: «(decible) incompleto»
enantía: «los contrarios»
epiphorá: «conclusión»
epistḗmē: «conocimiento»
erṓtēma: «interrogación»
euktikón: «rogativo»
eúlogon: «(proposición) plausible»

haploûn: «(proposición o argumento) simple»
hēgemonikón: «la parte dirigente (de la mente)»
hēgoúmenon: «(proposición) antecedente»
hōrisménon: «proposición simple) determinada»
horkikón: «jurativo»
hóros: «definición»
hyperapophatikón: «(proposición) sobrenegativa»
hypothetikón: «hipotético»

hýption: «(predicado) invertido»

katagoreutikón: «(proposición simple) determinativa»
katálēpsis: «aprehensión» (latín: *comprehensio)*
katalēptikḕ phantasía: «representación aprehensora» (latín: *visum comprehendibile)*
katalēptón: «lo aprehensible» (traduzco así para tratar de señalar el significado propio del término griego en este uso particular: «lo que puede ser percibido por los sentidos»; lo mismo cabe decir con respecto a los términos de la misma familia).
katēgórēma: «predicado»
katēgorikón: «(proposición simple) predicativa»
katholikón: «el universal»

lêgon: «(proposición) concluyente»
lêmma: «premisa»
lektón: «decible»
logiká: «lo relativo al razonamiento, Lógica»
lógos: «argumento, razonamiento»

méson: «(proposición simple) intermedia»

noētón: «lo inteligible»

orthón: «(predicado) directo»
oudéteron: «(predicado) neutro»

perantikós: «(argumento) conclusivo»
phantasía: «representación» (latín: *visum, species)*
phantasía katalēptiké: «representación aprehensora» (latín: *visum comprehendibile)*
pithanón: «(proposición) convincente»
prólēpsis: «preconcepción»
prosagoreutikón: «apelativo»
prósdexis phantasiôn: «recepción de representaciones»
próslēpsis: «adición» o «premisa menor»
prostaktikón: «imperativo»
pseudés: «(argumento) falso»
psykhé: «alma (como facultad sensorial)», «mente»

pýsma: «indagación»

ratio disserendi: «técnica del razonamiento, dialéctica»

sapiens: «el sabio» (griego: *sophós)*
scientia: «conocimiento»
sēmainómenon: «lo significado»
sēmaînon: «lo significante»
sēmeîon: «signo»
sensus: «sentido, sensación, lo que es aprehendido por medio de la sensación»
skhêma: «esquema (del argumento)»
sophós: «el sabio» (latín: *sapiens)*
species: «representación» (griego: *phantasía)*
sterētikón: «privativo», «(proposición simple) privativa»
syllogistikós: «(argumento) silogístico»
symbámaton: «(predicado) concertado»
sympeplegménon: «(proposición no simple) copulada»
synaktikós: «(argumento) conclusivo»
synēmménon: «(proposición no simple) coligada»
synkatáthesis: «asentimiento»
sýstēma: «sistema»

trópos: «forma (del argumento)»
tynkhánon: «lo existente, lo real externo»
tékhnē: «(un) saber»
týpōsis: «impresión (en los sentidos)»

visum: «representación» (griego: *phantasía)*

Física

aítia toû páskhein: «el principio pasivo»
aítios toû poieîn: «el principio activo»

essentia: «el ser, la materia fundamento de todas las cosas»

heimarménē: «destino»
hýlē: «la materia» (latín: *silva)*

kósmos: «el mundo ordenado»

lógos: «Razón que ordena al Cosmos»

ousía: «el ser»
ápoios ousía: «el ser o la sustancia carente de cualidades»

páskhon: «el principio pasivo»
physikón: «lo relativo a la naturaleza, Física»
poioúmenon: «el principio pasivo»
poioûn: «el principio activo»

silva: «la materia» (griego: *hýlē)*
stoikheîa téssara: «los cuatro elementos»

Ética

adiáphoron: «lo indiferente»
aestimabilia: «cosas que tienen valor (moral)»
akólouthon: «disposición consecuente»
apoproēgména: «cosas rebajadas» (latín: *reiecta)*
appetitus: «impulso (del instinto)» (griego: *hormḗ)*
axía: «valor (en sentido moral)»

ēthikón: «lo relativo a la costumbre, Ética»

homoiótēs: «inmutabilidad (ser igual a sí mismo un día y otro)»
hormḗ: «impulso (del instinto)» (latín: *appetitus)*

impetus: «impulso (del instinto)» (griego: *hormḗ)*

kathêkon: «lo conveniente»
katorthṓmata: «rectas acciones»

mésa: «acciones indiferentes»

páthos: «pasión» (latín: *perturbatio)*

peristatiká (kathḗkonta): «cosas convenientes dependiendo de las circunstancias»
perturbatio: «pasión» (griego: *páthos)*
politeía: «república (en el sentido de constitución o régimen ideal para todos los hombres)»
praeposita: «cosas enaltecidas» (griego: *proēgména)*
proēgména: «cosas enaltecidas» (latín: *praeposita)*

reiecta: «cosas rebajadas» (griego: *apoproēgména)*

sapiens: «el sabio» (griego: *sophós)*
sophós: «el sabio» (latín: *sapiens)*

téleia: «(cosas convenientes) perfectas»

Índice de autores antiguos consultados

A continuación se indican los autores, obras y colecciones de los que se han seleccionado y traducido pasajes en la *Antología,* así como las ediciones consultadas. Se dan los títulos de las obras en castellano y, entre paréntesis, en latín o en griego.

Aecio, *Pareceres (Xynagōgè perì areskóntōn),* edición de H. Diels, *Doxographi Graeci,* Berlin, 1879.

Agustín, *Contra los Académicos (Contra Academicos),* edición de W. M. Green en *Corpus Christianorum,* XXIX, Turnhout, 1970.

Alejandro de Afrodisíade, *Sobre el destino (Perì heimarménēs),* edición de I. Bruns en *Supplementum aristotelicum,* II, *pars* II, Berlin, 1892.

Amonio, *Comentario al Libro I de los* Analíticos primeros *de Aristóteles,* edición de M. Wallies en los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* IV, *pars* VI, Berlin, 1899.

Anecdota Graeca, edición de I. Bekker, Berlin, 1814-1821.

Ario Dídimo, fragmentos editados por H. Diels en *Doxographi Graeci,* Berlin, 1879.

Calcidio, *Comentario al* Timeo *de Platón (Commentarius in Platonis Timaeum),* ediciones de J. Wrobel, Leipzig, 1876, y J. H. Waszink, 1962.

Censorino, *Sobre el día natalicio (De die natali),* edición de F. Hultsch, Leipzig, 1867.

Cicerón, *Académicos Primeros, Segundos (Academia Priora, Posteriora),* edición de H. Rackham, Londres, 1933.

—, *Charlas en Túsculo (Tusculanae disputationes),* edición de G. Fohlen, París, 1931.
—, *Sobre el destino (De fato),* edición de A. Yon, París, 1950.
—, *Sobre la naturaleza de los dioses (De natura deorum),* edición de H. Rackham, Londres, 1933.
—, *Sobre las leyes (De legibus),* edición de G. de Plinval, París, 1959.
—, *Sobre los fundamentos del bien y del mal (De finibus bonorum et malorum),* edición de J. Martha, París, 1961.
Clemente de Alejandría, *Misceláneas (Strōmateîs),* edición de O. Stählin, Leipzig, 1905-1909.
Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos,* Libro VII, edición de R. D. Hicks, Londres, 1925.
Epicteto, *Pláticas (Diatribaí),* edición de J. Souilhé, París, 1962.
Escolios a la *Gramática* de Dionisio el Tracio, edición de I. Bekker en *Anecdota Graeca (vid. supra).*
Estobeo, *Selecciones (Eklogaí, apophtégmata, hypothḗkai),* edición de C. Wachsmuth-O. Hense, Berlín, 1884-1923 (reimpresión en 1958).
Frontón, *Cartas a Marco Aurelio sobre la elocuencia,* edición de C. R. Haines, Londres, 1929.
Galeno, *Introducción a la lógica (Eisagōgḕ dialektikḗ),* edición de C. Kalbfleisch, Leipzig, 1896.
—, *Sobre la mejor doctrina (Perì tês arístēs didaskalías),* edición de C. G. Kühn, *Opera omnia,* Leipzig, 1821-1833.
—, *Sobre las partes enfermas (Perì tôn peponthótōn tópōn), ibidem.*
Jámblico, *Sobre el alma (Perì psykhês),* extractos conservados en Estobeo, *Selecciones (vid. supra).*
Lactancio, *Instituciones divinas (Divinae institutiones),* edición de S. Brandt en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum,* XIX, Viena, 1890.
Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre (Perì phýseōs anthrṓpou),* edición de Ch. F. Matthaeus, Halle, 1802 (reimpresión en 1967).
Numenio de Apamea, citado por Eusebio, *Preparación evangélica (Euangelikḕ proparaskeuḗ),* edición de E. H. Gifford, Oxford, 1903.
Olimpiodoro, Comentario al *Gorgias* de Platón, edición de A.

Jahn, en *Neue Jahrbücher für Philologie, Suppl.* XIV, pág. 104, 1848.
Orígenes, *Contra Celso (Katà Kélsou)*, edición de M. Borret, París, 1968.
Plutarco, *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno (Perì tês Alexándrou týkhēs è aretês lógoi a', b')*, edición de W. Nachstädt, W. Sieveking, J. B. Titchener, en *Moralia,* II, 2, Leipzig, 1935 (reimpresión en 1971).
—, *Sobre la virtud moral (Perì ēthikês aretês)*, edición de W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, en *Moralia,* III, Leipzig, 1929 (reimpresión en 1972).
—, *Sobre las contradicciones de los Estoicos (Perì Stōikôn enantiōmátōn)*, edición de M. Pohlenz en *Moralia,* VI, 2, Leipzig, 1959.
—, *Sobre las ideas comunes contra los Estoicos (Perì tôn koinô ennoiôn pròs toùs Stōikoús), ibidem.*
Séneca, *Cartas morales a Lucilio (Epistulae morales ad Lucilium)*, edición de F. Préchac, I-V, París, 1945-1964.
—, *Sobre el ocio (De otio)*, edición de R. Waltz, París, 1927.
—, *Sobre la serenidad del alma (De tranquillitate animi), ibidem.*
Sexto Empírico, *Compendio de pirronismo (Pyrrhóneioi hypotypóseis)*, edición de R. G. Bury, Londres, 1933.
—, *Contra los matemáticos (Pròs dogmatikoús y Pròs mathēmatikoús)*, edición de R. G. Bury, Londres, 1935-1949.
Simplicio, Comentario a las *Categorías* de Aristóteles, editado en *Aristotelis opera,* IV, *Scholia in Aristotelem,* Berlín, 1961.
Teodoreto, *Curación de las enfermedades greigas (Hellēnikôn pathēmátōn therapeutikḗ)*, edición de P. Canivet, París, 1958.
Tertuliano, *A los paganos (Ad nationes)*, edición de J. G. Ph. Borleffs en *Corpus Christianorum,* I, Turnhout, 1954.
—, *Sobre el alma (De anima)*, edición de J. H. Waszink en *Corpus Christianorum,* II, Turnhout, 1954.

LA Estoa Antigua constituye uno de los sistemas filosóficos más potentes del período helenístico, de lo que son buena prueba las posteriores y sucesivas etapas de la escuela en época antigua, así como la profunda influencia generada en el pensamiento filosófico posterior, principalmente ético; sin olvidar el «redescubrimiento» de la lógica estoica por parte de algunos de los autores de la Lógica moderna, llamada Lógica matemática. Esta *Antología* ofrece al lector interesado los textos más representativos de las tres secciones, Lógica, Física y Ética, en que los Estoicos organizaron su sistema filosófico.

Martín Sevilla Rodríguez, doctor en Filología clásica y asiduo estudioso de los pensamientos sistematizados de época antigua, así como de las primitivas concepciones naturales, religiosas y sociales que pueden rastrearse en los primeros monumentos lingüísticos de la familia indoeuropea, es profesor titular de Lingüística indoeuropea en la universidad de Oviedo.

ISBN 84-7600-657-8

